

كتاب مطالعة
رقم ١

# قراءات في المالية العامة في الإسلام

المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب - البنك الإسلامي للتنمية
جدة - المملكة العربية السعودية

## المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب

**تأسيسه:**

تأسس المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بموجب قرار مجلس المديرين التنفيذيين للبنك الإسلامي للتنمية عام ١٤٠١هـ (١٩٨١م) تنفيذا للقرار رقم م/١٤-٩٩ الصادر عن مجلس محافظي البنك الإسلامي للتنمية في اجتماعه السنوي الثالث الذي انعقد في العاشر من ربيع الآخر عام ١٣٩٩هـ (١٤ من مارس / آذار ١٩٧٩م). وقد باشر المعهد أعماله عام ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).

**هدفه:**

الغرض من إنشاء المعهد هو إجراء البحوث اللازمة لممارسة النشاطات الاقتصادية والمالية والمصرفية في الدول الإسلامية، وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وتوفير وسائل التدريب للمشتغلين في مجال التنمية الاقتصادية بالدول الأعضاء بالبنك.

**وظائفه:**

أنيطت بالمعهد الوظائف والصلاحيات التالية:

أ) تنظيم وتنسيق البحوث الأساسية والتطبيقية بغرض تطوير نماذج وطرق لتطبيق الشريعة الإسلامية في المجالات الاقتصادية والمالية والمصرفية.

ب) توفير التدريب للموظفين المهنيين وتنمية قدراتهم في مجال الاقتصاد الإسلامي تلبية لاحتياجات هيئات البحوث والهيئات التي تطبق الشريعة الإسلامية في معاملاتها.

ج) تدريب الموظفين العاملين في مجالات النشاط التنموي في الدول الأعضاء في البنك.

د) إنشاء مركز للمعلومات لتجميع وتنظيم ونشر المعلومات في المجالات المتصلة بميادين نشاطه.

هـ) القيام بأية أعمال أخرى تساعده على تحقيق هدفه.

**هيكله التنظيمي:**

رئيس البنك الإسلامي للتنمية هو - أيضا - رئيس المعهد، كما أن مجلس المديرين التنفيذيين للبنك هو السلطة العليا التي ترسم سياساته. ومن الناحية الإدارية: يضطلع بمسئولية الإدارة العامة للمعهد مدير يعينه رئيس البنك بالتشاور مع مجلس المديرين التنفيذيين. ويتألف المعهد من ثلاث شعب فنية هي: البحوث، والتدريب، والمعلومات، وشعبة للشئون الإدارية والمالية.

**مقره:**

يقع المعهد ضمن المقر الرئيسي للبنك الإسلامي في مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية.

**عنوانه:**


هاتف: ٦٣٦١٤٠٠

فاكس: ٦٣٧٨٩٢٧ / ٦٣٦٦٨٧١

تلكس: ٦٠٤١٠٧/٦٠١١٣٧

برقياً: بنك إسلامي

ص.ب: ٩٢٠١ جدة ٢١٤١٣

المملكة العربية السعودية


*****

# البنك الإسلامي للتنمية

**إنشاؤه:**

البنك الإسلامي للتنمية مؤسسة مالية دولية، أنشئت تطبيقاً لبيان العزم الصادر عن مؤتمر وزراء مالية البلدان الإسلامية الذي عقد في مدينة جدة في ذي القعدة من عام ١٣٩٣هـ ( الموافق ديسمبر/كانون أول من عام ١٩٧٣م).

وانعقد الاجتماع الافتتاحي لمجلس المحافظين في شهر رجب عام ١٣٩٥هـ ( يوليو/تموز من عام ١٩٧٥م) وتم افتتاح البنك بصفة رسميةً في ١٥ من شوال عام ١٣٩٥هـ (٢٠ أكتوبر/ تشرين أول ١٩٧٥م).

**هدفه:**

إن هدف البنك الإسلامي للتنمية هو دعم التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي لشعوب الدول الأعضاء والمجتمعات الإسلامية مجتمعة ومنفردة وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية.

**وظائفه:**

تشتمل وظائف البنك على: المساهمة في رؤوس أموال المشروعات، وتقديم القروض للمؤسسات والمشاريع الإنتاجية في الدول الأعضاء، بالإضافة إلى تقديم المساعدة المالية لهذه الدول في أشكال أخرى لأغراض التنمية الاقتصادية والاجتماعية، كما أن على البنك أن يقوم بإنشاء وإدارة صناديق خاصة لأغراض معينة، ومن بينها صندوق لمعونة المجتمعات الإسلامية في الدول غير الأعضاء، وأن يتولى النظارة على صناديق الأموال الخاصة.

وللبنك قبول الودائع وجذب الأموال بأية طريقة أخرى. ومن مسؤوليات البنك أن يساعد في تنمية التجارة الخارجية بين الدول الأعضاء وخاصة في السلع الإنتاجية، ويقدم المساعدة الفنية للدول الأعضاء ويعمل على توفير وسائل التدريب للمشتغلين في مجال التنمية أن يقوم بالأبحاث اللازمة لممارسة أنواع النشاط الاقتصادي والمالي والمصرفي في الدول الإسلامية طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

**العضوية فيه:**

يبلغ عدد الأعضاء حتى الآن سبعا وأربعين دولة. والشرط الأساسي للعضوية هو وجوب كون الدولة عضوا في منظمة المؤتمر الإسلامي على أن تكتتب في رأس مال البنك وفقا لما يقرره مجلس المحافظين.

**رأس ماله:**

رأس المال المصرح به ستة بلايين دينار إسلامي، والدينار الإسلامي وحدة حسابية للبنك تعادل وحدة من وحدات حقوق السحب الخاصة لصندوق النقد الدولي. ويبلغ رأس مال البنك المكتتب فيه (٣٦٥٤،٧٨)مليون دينار إسلامي يدفع بعملات قابلة للتحويل يقبلها البنك.

**مقره:**

يقع المقر الرئيس للبنك في مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية. وللبنك أن ينشئ له وكالات أو فروعا في أي مكان آخر.

**السنة المالية:**

السنة المالية للبنك هي السنة الهجرية (القمرية).

**اللغة:**

اللغة الرسمية للبنك هي العربية، مع استعمال اللغتين الإنجليزية والفرنسية كلغتي عمل.

************************



البنك الإسلامي للتنمية
المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب

# قراءات في المالية العامة في الإسلام

إعداد
د. محمود جوليد

كتاب مطالعة – رقم ١

كتاب مطالعة – رقم١
(ح) المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب
البنك الإسلامي للتنمية



الطبعة الأولى
١٤١٥هـ (١٩٩٥م) .

الناشر
المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب
البنك الإسلامي للتنمية
هاتف: ٦٣٦١٤٠٠
فاكس: ٦٣٧٨٩٢٧ / ٦٣٦٦٨٧١
تلكس: ٦٠١٩٤٥/٦٠١١٣٧
برقياً: بنك إسلامي - جدة
ص.ب: ٩٢٠١
جدة ٢١٤١٣
المملكة العربية السعودية



## المحتويات

الصفحة

## الجزء الثاني

## نظرية السياسة المالية

**الجزء الثالث**

**التطبيقات المعاصرة**

**للسياسة المالية في الإِسلام**



---

*هذه المقالات موجودة في القسم الإِنجليزي من هذا الكتاب والذي يبدأ من اليسار، الرجاء العودة إليه لمعرفة أرقام الصفحات.

**قائمة أصحاب البحوث**

١ - د. منظور علي
جامعة كراتشي
كراتشي، باكستان
٢ - د. عبد الرحمن العسَّال
وعبد الكريم أحمد
مكتبة وهبة للنشر
القاهرة، مصر.
٣ - د. محفوظ أحمد
مستشار اقتصادي
وزارة الشؤون الاقتصادية
نيودلهي، الهند.
٤ - د. محمد هاشم عوض
جامعة الخرطوم.
الخرطوم، السودان.
٥ - د. محمد عمر شابرا
مستشار اقتصادي
مؤسسة النقد العربي السعودي
الرياض، السعودية.
٦ - د. سيف الدين تاج الدين
مستشار اقتصادي
وزارة التخطيط
الرياض، السعودية.
٧ - د. ف. ر. فريدي
بيت فريدي – سيد نجار
علي قاره، الهند.

٨- د. إشفاق حسين قادري

مدير مركز البحوث الاقتصادية

جامعة كراتشي

كراتشي، باكستان.

٩- د. منذر قحف

المعهد الإِسلامي للبحوث والتدريب

البنك الإِسلامي للتنمية

جدة، السعودية.

١٠- د. محمد متولي

المركز العالمي لبحوث الشرق الأوسط الإِدارية والاقتصادية

سيدني، أستراليا.

١١- د. ضياء الدين الريس

دار الأنصار للنشر

القاهرة، مصر.

١٢- د. عابدين سلامة

مدير عام البنك العقاري السوداني.

الخرطوم، السودان.

١٣- د. محمد نجاة الله صديقي

مركز أبحاث الاقتصاد الإِسلامي

جامعة الملك عبد العزيز

جدة، السعودية.

١٤- د. محمد أنس الزرقا

مركز أبحاث الاقتصاد الإِسلامي

جامعة الملك عبد العزيز

جدة، السعودية.

## تقديم

هذا الكتاب عن المالية العامة في الإسلام، وهو كتاب للقراءة؛ قصد من وضعه أن يضم بين دفتيه في مجلد واحد شتات ما كتب في هذا الموضوع؛ من إسهامات هامة قدمها علماء الاقتصاد الإسلامي في السنوات الأخيرة، حتى يسهل على القارئ الكريم الوصول إليها مباشرة دونما عناء.

ويمكن لهذا الكتاب بهذا الوضع أن يستخدم على اعتبار أنه كتاب دراسي يدرس في الجامعات ومعاهد التعليم العالي. وليس هناك من شك في أن ما يضيفه إلى ما هو موجود حالياً عن المالية العامة سيكون إسهاماً كبيراً في الأدبيات حول هذا الموضوع.

ونظراً لتنامي الاهتمام بالاقتصاد الإسلامي عموماً، وبالمالية العامة على وجه الخصوص، فإن الحاجة إلى تطوير عرض منظم للموضوعات بطريقة تسهل وصول المهتمين من القراء تصبح غاية في الأهمية. وهذا ما هدف إليه المعهد بالذات من وضع هذا الكتاب لما يمكن أن يمثله من إسهام كبير في الجهود الكلية الرامية إلى دفع عجلة دراسات الاقتصاد الإسلامي وتعزيز الأدبيات الأكاديمية القائمة في هذا المجال.

ومن هذا المنطلق يأتي هذا الكتاب ليلبي حاجة قاعدة عريضة من القراء؛ تتراوح ما بين طلاب السياسة العامة في معاهد التعليم العالي ومؤسسات البحث والعاملين في مجال السياسة العامة في العديد من المؤسسات ذات الصلة المباشرة أو غير المباشرة بالقطاع العام على اختلاف أنواعها.

وإنه وإن كان هناك الكثير مما كتب عن المالية العامة في الإسلام وتزخر به الأدبيات، وهي غنية سواء على مستوى التغطية للموضوع أو على مستوى المحتوى التحليلي، إلا أنه لم يتم للأسف بذل أي محاولة حتى الآن لتجميع هذه الأعمال بطريقة منهجية تضمن سهولة الوصول إليها ، ولو نسبيا، من قبل القراء المعنيين. وهكذا فإن إسهام الإسلام في مجال السياسة المالية والنقدية بالرغم من أهميته لم يتح له أن يضمه عمل واحد قائم بذاته يغطي كافة جوانبه المتعددة التي تهم الباحثين المحدثين.

وإن الأمل لوطيد في أن يكون نشر هذه المختارات عن المالية العامة في الإِسلام حريا بأن يسهم في جعل المناقشة والحوار حول هذا الموضوع أكثر استنارة.

كما أنه يحدونا كبير الأمل في أن يكون هذا العمل ذا فائدة كبيرة في تطوير الاقتصاد الإِسلامي وتبوُّء مكانته باعتباره علماً ثابت الأركان.

د. محمد فهيم خان

محمد فهيم خان

مدير المعهد بالتكليف

# المؤسسات المالية
# فِي الإِسلام

# الدولة الإسلامية:
# الخراج والأموال(*)

**الدولة الإسلامية:**

في العقود الأولى من القرن السابع — أخذت تظهر دولة جديدة كان مقدراً لها أن تغير وجه التاريخ، وتحول مجراه عن الوجهة التي ظل يتجه نحوها قروناً.

ولندع أحد الباحثين الغربيين وهو «دوزي» يصف لنا هذا التطور — قال[1]:

«في خلال النصف الأول من القرن السابع كان كل شيء سائراً في طريقه، سواء في الإمبراطورية البيزنطية أو الإمبراطورية الفارسية: فهاتان الدولتان لبثتا — على مر الأعوام — تتنازعان آسيا الغربية. وقد كانتا — فيما يدل عليه مظهرهما من كل وجه — كانتا في رخاء ونمو. فالضرائب التي كانت تتدفق إلى خزائن الملوك وصلت إلى مبالغ هائلة؛ وفخامة وترف عاصمتيهما كانا يضرب بهما المثل. ولكن هذا كله كان في الظاهر. أما في الحقيقة فإن داء دفيناً كان يعمل عمله ليودي بحياة الإمبراطوريتين فقد كانتا — كلتاهما — ترزحان تحت أعباء نظام حكم استبدادي ساحق، وفي الوقت الذي كان فيه تاريخ الأسر الحاكمة فيهما سلسلة من الفظائع، كان التاريخ العام للدولتين حلقات من الاضطهاد الذي سببه الانشقاقات المتكررة من أجل المسائل الدينية».

ثم بين أنه في هذا الوقت بالذات بدأت حركة الفتوح الإسلامية فقضت — كما قال — «في لحظة على الإمبراطورية الفارسية التي غدت متعفنة، كما انتزعت من خلفاء »قسطنطين« أجمل أقاليمهم»[2].

فهذه الدولة التي ظهرت وبدأت هذه الفتوح كانت هي دولة «الإسلام» التي تكونت في جزيرة العرب. وقد أسس هذه الدولة النبي «مُحَمد» عليه السلام. وذلك لأن الإسلام الذي جاء «مُحَمد» به لم يكن — وهذه الآن حقيقة علمية يقررها الباحثون من مؤرخي الإسلام، فوق أنها الحقيقة التاريخية التي تمثلت في الواقع — لم يكن ديناً فحسب — أي بالمعنى المحدود الذي قد يفهم اليوم — ولكنه كان ديناً ودولة في وقت واحد[3]، غير أن

---

(*)من كتاب الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية للأستاذ محمد ضياء الدين الريس، الباب الثاني: النظم المالية للدولة الإسلامية (عهد رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم «١ — ٤٠ هــ: ٦٢٢ — ٦٦١ م»).

(1) بروم: التاريخ الأولي لبلاد الفرس، المجلد الأول، الفصل الخامس، ص ١٨٥

(2) بروم: التاريخ الأولي لبلاد الفرس، المجلد الأول، الفصل الخامس، ص ١٨٥.

(3) الريس: «النظريات السياسية الإسلامية» ص ١٩ وما بعدها، دار المعارف بمصر — الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٩

هذه الدولة كانت في جوهرها وغاياتها تختلف اختلافاً كلياً عن دولتي الفرس والروم، كما أن حياة العرب في الجاهلية- من حيث الأسس العامة للمجتمع – كانت الضد المقابل لها.

وإذا كان الوقت لم يحن بعد لبيان كل وجوه هذا الاختلاف والتقابل؛ فهذه الوجوه ستظهر بالمقارنة عندما يتم توضيح حقيقة الدولة وكذلك النظام المالي الذي سيكون خاصاً بها (كما سنقدم في هذا الفصل) وسنعود بعد الانتهاء من ذلك (أي في الفصل الذي بعده) إلى تعيين أهم النتائج التي تحدث عن قيام النظام الجديد – إذا لم يحن الوقت لذلك؛ فلا بد – على الأقل – من أن ننوه الآن بالحقائق العامة التالية: فالدولة الإسلامية قد قامت في الأصل لتحل محل «الكسروية» و «القيصرية» [1] : أي أنها قضت على فكرة تأليه الفرد وعلى سلطانه المطلق، و لم تجعل إرادة الحاكم أو الحكام (ولو الإمبراطور أو الشاهنشاه) أساس الدولة، بل جعلت ذلك القانون [2] . والقانون – ومن أهم فروعه النظام المالي – له أصول عامة ثابتة في الكتاب: «القرآن» والسنة: «أعمال الرسول وأقواله»، وما يجمع عليه مجتهدو الأمة، «في عصر الصحابة خاصة ثم من بعدهم». ويمكن تفسيره وتحديده بالاجتهاد العقلي حسب الشروط الموضوعة. وهذا القانون يرمي إلى تحقيق العدل المطلق [3] والمصلحة العامة للأمة لا إلى تحقيق إرادة الحاكم أو الطبقات؛ فألغى الإسلام إذن وجود الطبقات وما لها من امتيازات. وإذا كان الإسلام لم يجعل رابطة الجنس أو الموطن هي المؤهلة لنيل العضوية الكاملة في الدولة، بل جعل ذلك العقيدة، فإنه حرص أيضاً على أن يضمن العدل لغير الداخلين في العقيدة [4] . ويعترف بوجودهم، ويكفل حماية الدولة لهم ولحقوقهم. وفي نفس الوقت ترك الباب مفتوحاً لمن يشاء أن يندمج في الدولة الاندماج التام إذا اعتنق العقيدة، دون قيد أو شرط، فيكون له ما للآخرين تماماً وعليه ما عليهم. وإن هذه الأصول قد روعيت في عصر صدر الإسلام؛ وإذا كان سيحدث انحراف عن بعضها في بعض العصور التالية، فإن فقهاء الإسلام ظلوا محتفظين بها: يقرؤونها في كتبهم ويعلنونها ويدعون الحكام أن يراعوها ويلتزموها [5] . ومع ذلك فالدعائم الأساسية للنظام بقيت ثابتة طوال عصر قوة دولة الإسلام – كما سنرى كل ذلك فيما بعد.

ولما كان الإسلام «دولة» – كما بينا – وقد نشأت في جو معاد، محاطة بالأعداء

---

(1) المصدر نفسه: ص ١٠٥ وما بعدها
(2) المصدر نفسه: ص ٢١٧ و ٣٣٥
(3) الريس: ص ٢٨٣ وما بعدها
(4) المصدر نفسه: ص ٢٨٩
(5) كما سنرى في كتاب الخراج لأبي يوسف، أو الأموال لأبي عبيد

يعملون للقضاء عليها؛ وكان عليها أن تبلغ رسالتها إلى العالم وتحققها وهي: «إعلاء كلمة الله» [1] ، فلم يكن هناك سبيل إذن لمقاومة القوة المادية، التي تصدُّ عن سبيل الله إلا بقوة مادية كذلك. فلذلك شرع الجهاد – وكان تشريعه على مراحل حسب تطور الأحداث – فكانت نتيجة الجهاد «الفتوح» التي أدت إلى توحيد جزيرة العرب، ثم حلول الإسلام محل الإمبراطورية الفارسية، وكذلك الإمبراطورية البيزنطية في أكثر من أقاليمها.

**نمو الدولة والنظام المالي:**

نأخذ الآن في تتبع أدوار نمو «الدولة الإسلامية» وهي تسير موازية للفتوح – وذلك بقصد دراسة الجانب المالي وحده أو ما يتصل به. فإذا هذا خير منهج لتوضيح نشأة النظام المالي الإسلامي والأسس العلمية والتشريعية التي قام عليها؛ فنقول:

بدأ تكون «الدولة الإسلامية» – من الوجهة العلمية – منذ هاجر النبي «مُحَمد» (عليه الصلاة والسلام) إلى يثرب (المدينة) وذلك في عام ٦٢٢ م (١ من الهجرة) فكان أول فتح إذن في الإسلام – وهو أيضاً أجل الفتوح – فتح «المدينة» [2] . وهي لم تفتح بقتال ولا بعناء، ولكن بقبول أهلها طوعاً – دعوة الإسلام، كما عبر عن ذلك أحسن تعبير الحديث الشريف: «ما يفتح من مصر أو مدينة عنوة، فإن المدينة فتحت بالقرآن» [3] . فكانت المدينة إذن هي النواة للدولة العالمية الإسلامية، أخذت تنمو حولها شيئاً فشيئاً [4] .

كان قد أذن للمسلمين قبيل الهجرة بالقتال – بعد ما لاقوا من أذى خصومهم وعنتهم بمكة [5] ؛ وكان الإذن حين نزلت الآية الكريمة: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ ﴾ [سورة: الحج- الآية: ٣٩ – ٤٠]. فما كاد الإسلام يستقر في المدينة، وتظهر دولته حتى بدأ الالتحام مع أعدائه. وكان لا بد أن تنتج عن الحروب مغانم، وأن يستولى المسلمون – نتيجة انتصاراتهم – على أموال وأراضين.

---

(1) بعد أن برهن «آرنولد» على أن الإسلام دين دعوة، وأن رسالته عالمية تشمل جميع الشعوب وليست مقصورة على العرب – عبر عن هدف الدولة الإسلامية العام بأنه «توسيع نطاق السيادة الإسلامية التي هي سيادة الله» – آرنولد: الدعوة إلى الإسلام: ترجمة حسن إبراهيم وآخرين ص ١٧ – ١٩ و ص (٣٤) ونفسر نحن «سيادة الله بأنها سيادة قانون الله»: أي القانون السماوي الذي جاء به

(2) قدامة بن جعفر: «الخراج وصنعة الكتابة» المنزلة السابعة ورقة ١١٨. «نسخة مأخوذة بالتصوير الشمسي عن المكتبة الأهلية بباريس. دار الكتب المصرية رقم ١٩٧٣ – فقه حنفي»

(3) نفس المصدر أيضاً «البلاذري»: فتوح البلدان، ص ١٤ «الطبعة الأولى لشركة طبع الكتب العربية ١٣١٩هـ»

(4) انظر: «النظريات السياسية الإسلامية» للمؤلف ص ٤٠ (طبعة دار المعارف – الخامسة ١٩٦٩)

(5) راجع: «كتاب الأم» للإمام الشافعي، ج ٤ ص ٨٤ «الطبعة الأولى بمطبعة بولاق ١٣٢٢ على نفقة أحمد بك الحسيني» أيضاً سيرة ابن هشام، ج٢ ص ٧٥ – ٧٦ «طبعة المكتبة التجارية – تحقيق محيي الدين»

فتروي كتب السير أن أول غنيمة غنمها المسلمون كانت بعض إبل لقريش «محملة أدما وتجارة»، أصابتها — بمكان يقال له «نخلة» بين مكة والطائف — سرية قليلة العدد — كطليعة استكشافية — مؤلفة من ثمانية رهط أو اثني عشر [1] ، على رأسهم «عبد الله بن جحش الأسدي» إذ وجهه رسول الله ﷺ في جمادى الآخرة من السنة الثانية للهجرة، ليترصد قريشاً ويعلم من أخبارهم.

وفي رمضان — من نفس السنة الثانية — حدثت موقعة «بدر الكبرى» [2] ، فغنم المسلمون أموالاً وسلاحاً. ولكنهم اختلفوا في تقسيمها [3] ؛ وهنا أنزل الله الآيات الأولى من سورة «الأنفال»: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١﴾ ﴾. روى أبو أمامة الباهلي قال: سألت عبادة بن الصامت عن الأنفال، فقال عبادة: فينا أصحاب بدر، أنزلت حين اختلفنا في النفل فساءنا فيه اختلافنا، فانتزعه الله سبحانه من أيدينا فجعله إلى رسوله، فقسمه بين المسلمين على السواء [4] . و لم تخمس غنيمة بدر [5] .

وبعد موقعة «بدر» نقض يهود بني قينقاع العهد، وناصبوا المسلمين العداء، بينما كان النبي عند قدومه إلى المدينة قد كتب عقداً عاهد فيه اليهود؛ فكان هؤلاء أول من نقض ونكث [6] ، فأجلاهم رسول الله عن المدينة حيث توجهوا إلى «أذرعات» بالشام [7] ؛ وكان ذلك في شوال بعد بدر بشهر [8] . فغنم المسلمون أموالهم «و لم تكن لهم أرضون، إنما كانوا صاغة» [9] . وفي هذه المناسبة — أو عقب بدر — أنزل الله الآية: ﴿ ۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ﴾ (الأنفال: ٤١) [10]. فقسم رسول الله ﷺ الغنيمة وخمسها [11] وكانت أول غنيمة خمست في الإسلام [12]

---

(1) سيرة ابن هشام: جـ٢ ص ٢٣٨ — ٢٤٣ «الطبعة السابعة». والطبري: «تاريخ الأمم والملوك» جـ٢ صفحات: ٢٦٢ — ٢٦٤ «المطبعة الحسينية — الطبعة الأولى». وابن الأثير: «الكامل» جـ٢، ص ٤٢ (بهامشه مروج الذهب)

(2) الطبري: نفس المصدر، جـ٢ ص ٢٦٦، وابن الأثير: الكامل: جـ ٢ ، ص ٤٣

(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٣٣. أيضاً تفسير «الكشاف» للزمخشري (سورة الأنفال) الجزء الأول ص ٣٦٣ (طبعة عبد الرحمن محمد بمصر ١٣٤٣هـ)

(4) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٣٣. أيضاً تفسير «الكشاف» للزمخشري (سورة الأنفال) الجزء الأول ص ٣٦٣ (طبعة عبد الرحمن محمد بمصر ١٣٤٣هـ).

(5) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٣٣. أيضاً تفسير «الكشاف» للزمخشري (سورة الأنفال) الجزء الأول ص ٣٦٣ (طبعة عبد الرحمن محمد بمصر ١٣٤٣هـ).

(6) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٢٣، وتجد نص هذا العهد كتاب «الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام ص ٢٠٣ وما بعدها (طبعة المكتبة التجارية، تحقيق محمد حامد الفقي) الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ.

(7) ابن الأثير: الكامل: جـ٢ ص ٥٢ (بهامشه مروج الذهب)

(8) ابن الأثير: نفس المصدر، أيضاً الطبري: التاريخ جـ ٢ ص ٢٩٧ — ٢٩٨

(9) ابن الأثير: نفس المصدر، أيضاً الطبري: التاريخ جـ ٢ ص ٢٩٧ — ٢٩٨

(10) الزمخشري: تفسير: (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل) جـ ١ ص ٣٧٥ (طبعة عبد الرحمن محمد — مصر ١٣٤٣هـ).

(11) ابن الأثير: الكامل: جـ ٢ ص ٥٢.

(12) الماوردي، الأحكام السلطانية ص ١٣٣ (مطبعة الوطن بمصر سنة ١٢٩٨هـ)

أما أول أرض ملكها رسول الله ﷺ فكانت الأرض التي أوصى له بها «مخيريق» [1] ، وهو حبر من أحبار اليهود من علماء بني النضير، آمن برسول الله [2] . ذكر عنه ابن هشام في سيرته [3] أنه كان رجلا غنيا كثير الأموال من النخل، وكان يعرف رسول الله ﷺ بصفته وما يجد في علمه. فلم يزل على ذلك، حتى إذا كان يوم أحد قال: «يا معشر يهود، والله إنكم لتعلمون أن نصر محمد عليكم لحق، فقالوا: إن اليوم يوم السبت. قال لا سبت لكم وأخذ سيفه وعدته، وقال لمن وراءه: إن أصبت فمالي لمحمد يصنع فيه ما يشاء». ثم غدا إلى النبي فقاتل معه يوم أحد، حتى قتل [4] وكانت أمواله سبعة حوائط (حدائق): هي «الميثب، والصافية، والدلال، وحسنى، وبرقة، والأعواف، والمشربة» [5] فجعلها رسول الله ﷺ صدقة.

وكانت أول أرض افتتحها رسول الله ﷺ هي أرض «بني النضير» [6] . كان من خبرهم: أنهم نكثوا بعد سماعهم هزيمة المسلمين في «أحد» وخرج «كعب بن الأشرف» في أربعين راكباً إلى مكة، فحالفوا قريشاً [7] ، وحرضهم على قتال الرسول [8] ؛ كما أنهم حاولوا الغدر برسول الله واغتياله، حين ذهب إلى دورهم يطلب معونتهم في دية قتيلين [9] . فأمرهم بالجلاء فتنادوا بالحرب، ثم بعد أن حاصرهم خمس عشرة ليلة صالحوه على أن يخرجوا من بلده ولهم ما حملت الإِبل ما عدا الحلقة وسائر السلاح [10] . فجلا بعضهم إلى «خيبر» – ومنهم آل أبي الحقيق وآل حيي بن أخطب – وبعضهم إلى الشام [11] وخلصت أرضهم كلها لرسول الله ﷺ – إلا ما كان ليامين بن عمير وأبي سعد بن وهب، فإنهما أسلما فأحرز إسلامهما جميع أموالهما [12] . وكانت هذه الوقعة على ستة أشهر من أحد [13] . أي في ربيع الأول من السنة الرابعة. فقسم رسول الله ﷺ

---

(1) الماوردي: نفس المصدر: ص ١٦٠ – ١٦١

(2) ابن هشام: السيرة جـ٢ ص ١٤٠ (طبعة المكتبة التجارية، بتحقيق محيي الدين عبد المجيد)

(3) ابن هشام: المصدر السابق. وأيضا الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١. وتاريخ الطبري جـ٢٦. (المطبعة الحسينية).

(4) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١، والبلاذري فتوح البلدان. ص ٢٤

(5) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١، والبلاذري فتوح البلدان. ص ٢٤

(6) البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٣.

(7) الزمخشري: الكشاف جـ٤ ص ٧٨ (سورة الحشر) طبعة المكتبة التجارية ١٢٥٤ هـ.

(8) المصدر السابق.

(9) الطبري: تاريخ الأمم والملوك جـ ٣ ص ٣٧ – ابن هشام: السيرة جـ ٣ ص ١٩١ (طبعة المطبعة التجارية).

(10) البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٤

(11) الزمخشري: الكشاف جـ٤ (طبعة مصطفى محمد ١٣٥٤) سورة الحشر. ص ٧٨ وما بعدها، والطبري: التاريخ جـ٣ ص ٣٨.

(12) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١.

(13) البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٤، جاء في كتاب الأموال لأبي عبيد ص ٨: «من وقيعة بدر». ولا بد أن كلمة بدر وضعت موضع «أحد» لاتفاق الرواة على الأخير. ولأن هذا هو المتفق مع سير الوقائع.

ما سوى الأرضين من أموالهم على المهاجرين الأولين، دون الأنصار، إلا سهل بن حنيف وأبا دجانة سماك بن خرشة، فإنهما ذكرا فقرا فأعطاهما [1] وحبس الأرض على نفسه، فكانت من صدقاته ينفق منها على أهله نفقة سنة، وما بقي جعله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله [2] .

وفي غزوة بني النضير هذه نزلت سورة «الحشر» بأكملها، وفيها الآيات [3] : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٦ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝٧ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٠ ﴾ ( الحشر: ٦- ١٠). وستكون هذه الآيات الأصل في تشريع الفيء، على ما سيأتي شرحه.

ثم كانت غزوة الأحزاب أو الخندق في شوال عام (٥ هـ)، بتأليب من يهود بني النضير الذين جاءوا من خيبر إلى مكة، فحرضوا قريشاً ثم حرضوا غطفان على قتال الرسول، وانضم إليهم أيضاً «بنو قريظة» فخانوا المسلمين ونقضوا العهد [4] . فبعد عودة قريش خرج المسلمون في ذي القعدة لحرب «بني قريظة» وانتهى القتال بالنزول على حكم سعد بن معاذ؛ فحكم بقتل المقاتلة وتقسيم الأموال [5] . روى الطبري [6] . عن ابن

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١ .

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١، والبلاذري: فتوح البلدان ص ٢٦، وأيضاً يحيى بن آدم: الخراج (المطبعة السلفية ١٣٤٧) ص ٣٦.

(3) أبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال ص ٨ و ص ١٦

(4) ابن الأثير: الكامل جـ٢ ص ٦٧ – ٦٨.

(5) البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٨، الطبري: التاريخ جـ٣ ص ٥٩، وصفحات ٥٣ وما بعدها. وابن الأثير: جـ ٦٩ – ٧٠.

(6) الطبري: التاريخ جـ٣ ص ٥٨.

إسحاق، أن رسول الله قسم تلك الأموال على المسلمين، وأعلم في ذلك اليوم: سهمان الخيل وسهمان الرجال وأخرج منها الخمس. فكان للفارس ثلاثة أسهم: للفرس سهمان ولفارسه سهم؛ وللراجل سهم. وكان أول فيء وقع فيه السهمان، وأخرج منه الخمس فعلى سنتها وما مضى من رسول الله ﷺ فيها وقعت المقاسم، ومضت السنة في المغازي .

وبعد أن عقد الرسول هدنة «الحديبية» مع قريش في ذي القعدة عام (٦ هـ) تفرغ للعدو الذي كان يتربص بالمسلمين الدوائر: وهم أهل «خيبر» من اليهود، فغزاهم في المحرم من السنة السابعة [1] . فأخضعهم بعد قتال شديد، وحصار دام نحو شهر [2] . وكانت لهم ثمانية حصون: تاعم، والقموص (وهو حصن ابن أبي الحقيق)، وشق، والنطاة، والكتيبة، والوطيح، والسلالم، وحصن الصعب بن معاذ [3] . (وكان أعظم حصون خيبر وأكثرهم مالاً وطعاماً وحيواناً) [4]. ففتحت جميعها عنوة، وما عدا الوطيح والسلالم ففتحا صلحاً بعد أن حوصر اليهود فيهما [5] ، فوقف رسول الله ﷺ هذين الحصنين، وقسم الستة الباقية: أي خمسها كما تقضي الآية، فكانت «الكتيبة» نصيبه بحق الخمس، والباقي للمسلمين: وزعه على أهل الحديبية وكانت عدتهم آلفاً وأربعمائة، بينهم مائتا فارس: فأعطى الفرسان ستمائة سهم، ثلاثة لكل منهم. والرجال ألفاً ومائتي سهم بحسب عدتهم: لكل رجل سهم؛ فكان إذن مجموع السهام ألفاً وثمانمائة سهم، جعلت ثمانية عشر قسماً يشمل مائة [6] . فهذه هي الأقسام التي وزعت عليها خيبر. ثم دفعها رسول الله بأرضها ونخلها إلى أهلها مقاسمة على النصف مما يخرج من الثمر والحب [7] . وولى عليهم في ذلك عبد الله بن رواحة. فبقيت كذلك حياة رسول الله ثم حياة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر [8] .

وعقب هذا الفتح، جاء أهل «فدك» فصالحوا النبي بسفارة «محيصة بن مسعود» على أن له نصف أرضهم ونخلهم، يعاملهم عليه، ولهم النصف الآخر [9] . فكان نصف فدك

---

(1) ابن الأثير: الكامل جـ ٢ ص ٨٢ و ص ٧٥، الخضري: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية جـ١ ص ١٢٧ – ١٢٨.
(2) البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٩.
(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١.
(4) نفس المصدر.
(5) نفس المصدر.
(6) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١.
(7) البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٩ و ٣٢ و ٣٤.
(8) المصدر السابق: ص ٣٣ و ٣٢، أيضاً: أبو يوسف: الخراج ص ٥٠، وسيرة ابن هشام جـ٣ ص ٤١٢.
(9) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦١.

خالصاً لرسول الله ﷺ ؛ لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب [1] . وكان يصرف ما يأتيه منه إلى أبناء السبيل؛ ثم صار بعده من صدقاته [2] .

كذلك صالح رسول الله أيضاً أهل «وادي القرى»، بعد أن فتح بلادهم عنوة على أن يترك الأرض والنخل في أيديهم، ويعاملهم على نحو ما عامل عليه أهل «خيبر» [3] . أما أهل «تيماء» فلما بلغهم أنباء الفتح صالحوا النبي على الجزية، فأقاموا ببلادهم وأرضوهم في أيديهم [4] وهؤلاء الذين صالحوا من يهود. وكان هذا كله في السنة السابعة [5] .

وكان فتح «مكة» في رمضان من السنة الثامنة – عنوة على أظهر الروايات [6] فردها على أهلها ومن عليهم، ولم يقسمها ولم يغنم منها مالاً [7] . وفي شوال وقعت غزوة «حنين» فانتصر المسلمون بعد قتال عنيف على «هوازن» [8] . فغنموا الأموال؛ وعفا رسول الله عن السبي، حينما جاءت وفود «هوزان» تسأله ذلك [9] .

ولما بلغ رسول الله أن هرقل ملك الروم ومن عنده من متنصرة العرب قد عزموا على قصده، أمر الناس بالتجهيز لغزو الروم [10] ؛ فكانت غزوة «تبوك» في رجب من العام التاسع (٦٣١ م) فانتهى إليها فلم يلق كيداً، فصالحه أهلها على الجزية [11] . وأتاه وهو بها «يحنة بن رؤبة» صاحب «أيلة» – وكان نصرانياً – فصالحه على أن جعل له على كل رجل بأرضه في السنة ديناراً؛ فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار [12] .وصالح أهل «أذرح» على مائة دينار كل رجب [13] . وصالح أهل «جرباء» على الجزية [14] . وصالح أهل «مقنا» على ربع

---

(1) البلاذري: فتوح البلدان ص ٣٦ و ٣٩. وسيرة ابن هشام جـ٣ ص ٣٨٩.
(2) البلاذري: فتوح البلدان ص ٣٧.
(3) المصدر نفسه: ص ٤١.
(4) نفس المصدر: ص ٤٢.
(5) نفس المصدر: ص ٤١ – ٤٢.
(6) ذكر الماوردي الخلاف في صفة فتح مكة «الأحكام السلطانية: ص ١٥٦». قال: فذهب أبو حنيفة ومالك إلى أنه دخلها عنوة فعفى عن الغنائم ومن على السبي. وذهب الشافعي إلى أنه دخلها صلحاً عقده مع أبي سفيان، كان الشرط في أن من أغلق بابه كان آمناً.. إلخ، ونضيف إلى ما ذكره الماوردي أن أبا يوسف قال أيضاً: فتحت عنوة (الخراج: ص ٦٨) وكذلك أبو عبيد (الأموال ص ٦٣ و ٦٧). وهذا هو الذي تؤيده وقائع التاريخ
(7) الماوردي: ص ١٥٦ وقد حكى فيه الإجماع: أيضاً أبو يوسف (الخراج ص ٦٨) وأبو عبيد (الأموال ص ٦٥).
(8) ابن الأثير: الكامل جـ٢، ص ٩٩ – ٢١٠٠.
(9) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٢٩ – ١٣٠.
(10) ابن الأثير: جـ٢ ص ١٠٦.
(11) المصدر السابق، والبلاذري: فتوح البلدان ص ٦٦.
(12) البلاذري: فتوح البلدان. (نصرانيا): فيليب حتى: تاريخ العرب مطول – ١٩٤٩ – ترجمة المؤلف جـ١ ص ١٦٤.
(13) البلاذري: فتوح البلدان ص ٦٦.
(14) المصدر نفسه.

عروكهم وغزولهم وثمارهم [1] . وكانت هذه القبائل الثلاث من يهود [2] . وأرسل أيضا خالد بن الوليد إلى «أكيدر» الكندي وكان ملكا على «دومة الجندل» ونصرانيا فعفا عنه بعد أن أسره خالد؛ وخلى سبيله وصالحه على الجزية [3] .

وعند مقدمه من تبوك في رمضان، وفدت عليه رسل ملوك «حمير» بإسلامهم؛ فكتب لهم كتابا بإقرارهم على ما أسلموا عليه من أموالهم وأراضيهم [4] .

ووجه إليهم رسله وعماله لتعريفهم سنن الإِسلام وبين لهم حدود الصدقات الواجبة عليهم: العشر على ما سقت العين أو السماء، ونصف العشر على ما سقي بالغرب. وكذلك ما يجب في السائمة.

وجعل على كل حالم من أهل اليمن من أهل الذمة دينارا، أو عدله من الثياب «المعافر» [5] .

ثم تتابع إسلام أهل اليمن بعد ذلك، حتى أنَّ «همدان» أسلمت كلها في يوم واحد [6] .

وفي السنة العاشرة صالح رسول الله ﷺ أهل «نجران» وهم عرب نصارى إذ أرسلوا إليه وفدهم وعلى رأسه العاقب والسيد، فسألوه الصلح فصالحهم، وكتب لهم كتابا بما اشترط عليهم ولهم [7] .

فكانت الشروط الأساسية أن يدفعوا ألفي حلة من حلل الأواقي «أي ثمن كل منها أوقية من الفضة: وهي أربعون درهما»، في كل صفر ألف. وإذا أخذ منهم دروع أو خيل أو سلاح، أنقص من الأوراق بقيمتها. وعليهم عارية ثلاثين درعا وثلاثين فرسا وثلاثين بعيرا، إذا كان كيد باليمن. وعليهم ضيافة الرسل ما بين عشرين يوما فما دون ذلك، ثم جاء بالكتاب: «ولنجران وحاشيتها جوار الله، وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وأرضيهم وملتهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته. ولا يطأ أرضهم جيش» كما شرط عليهم ألا يأكلوا الربا [8] . فهذا صلح مع أهل الكتاب . وكان

---

(1) المصدر نفسه: «العروك: خشبة يصطاد عليها». ص٦٦-٦٧.

(2) المصدر السابق. وفيليب حتى: (تاريخ العرب-مطول ١٩٤٩)- جـ ١٦٤ (ترجمة المؤلف وزميله.

(3) ابن الأثير: الكامل جـ٢ ص١٠٧. والبلاذري صفحات ٦٨-٧٠. والطبري التاريخ جـ٣. ص١٤٦-١٤٧.

(4) الطبري: تاريخ الأمم والملوك جـ٣. صفحات ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨ والبلاذري: فتوح البلدان: صفحات ٧٥-٨٠.

(5) الطبري: تاريخ الأمم والملوك جـ٣. صفحات ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨ والبلاذري: فتوح البلدان: صفحات ٧٥-٨٠

(6) الطبري: تاريخ جـ٣. ص١٥٩. وابن الأثير: جـ٢ ص١١٥

(7) ابن الأثير: جـ٢ ص١١٢. وأبو يوسف: الخراج. ص٧١-٧٣. وتجد في هذا المرجع نص المعاهدة التي عقدها رسول الله ﷺ مع أهل نجران ص٧٢). أيضا البلاذري: صفحات ٧٠-٧٥. وأبو عبيد: الأموال ص٢٧، وقال: أن أهل نجران من بني الحارث بن كعب.

(8) هذه الشروط كلها في المعاهدة التي أورد أبو يوسف نصها في كتابه «الخراج» ص٧٢. وكذلك في البلاذري: فتوح البلدان. ص٧١-٧٢

رسول الله قد أخذ الجزية أيضا من أهل «هجر» في البحرين، وكانوا مجوسا تابعين للفرس.[1].

وتوالت الوفود على رسول الله ﷺ في ذلك العام وما قبله، من جميع أنحاء جزيرة العرب، يبايعونه ويدخلون في دين الله أفواجا[2] .

**الفتوح في الأقاليم الرومية والفارسية:**

هكذا كانت «الدولة الإسلامية» عند وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد امتد سلطانها، حتى أصبح شاملا لمكة والمدينة وما حولهما، وشمال الحجاز حتى مشارف الشام، ونجران واليمن، وعمان، والبحرين، ومناطق عديدة وسط شمال الجزيرة. وكان النبي قبيل وفاته «سنة ١١هـ» قد أعد جيشا تحت قيادة «أسامة بن زيد» لغزو البلقاء في الشام نفسها[3] ، وإن تأخر هذا البعث حتى أنفذه «أبو بكر»، عند توليه الخلافة. فكان ذلك أول أعماله.

بدأ حينئذ دور جديد، دور التوسع خارج حدود جزيرة العرب، ومنازلة الدولتين اللتين كانتا تحكمان العالم في ذلك الوقت: الرومية والفارسية. ولم تكن هذه السياسة من ابتكار أبي بكر، ولكن كان النبي هو الذي أوحى بفكرتها ووضع أساسها. فإنه هو الذي بعث رسله بالكتب إلى الملوك في السنة السادسة (٦٢٨ م)[4]: القيصر وكسرى وغيرهما، يدعو الجميع إلى الإسلام. ثم كانت غزوة «مؤتة» (٨هـ)، فتبوك (٩هـ)، فإعداد جيش أسامة (١١هـ) وقد بشر النبي المسلمين، غير مرة، في عبارات واضحة –كما أكدت ذلك كتب السير- بشرهم بأن الله سيفتح بلاد كسرى وقيصر[5] .

وكان تشريع الجهاد . قد

---

(1) البلاذري: فتوح البلدان: صفحات ٨٥-٨٧. وأبو يوسف: الخراج صفحات ١٢٨-١٣١. وأبو عبيد: الأموال صفحات ٢٢-٢٣.

(2) راجع الطبري: التاريخ جـ٣: صفحات ١٣٩ إلى ١٦٥. وابن الأثير: جـ٢ صفحات ١٠٨-١١١.

(3) الطبري. التاريخ، جـ٣ ص١٨٨.

(4) ابن الأثير: الكامل، جـ٢ ص٨٠.

(5) تجد أدلة ذلك: في ابن الأثير عند الحديث عن غزوة الخندق جـ٢ ص٦٧، ففيها قال الرسول: إن أمتي ستظهر على الحيرة وقصور كسرى، وأرض الشام والروم، وقصور صنعاء وبشر المسلمين بذلك. وكذلك في جـ٢ ص٨١ ورد أن الرسول قال لمن بعثهما بأذان: إن ديني وسلطاني سيبلغ ملك كسرى، وينتهي منتهى الخف والحافر. وأيضا ورد في ص٢٤ من نفس الجزء (قال رسول الله لعمه أبي طالب: ألا أدعوهم إلى كلمة يقولونها تدين لهم بها العرب، ويملكون رقاب العجم). وفي جـ٢ ص١٢٣ شهد بهذه البشرى «سهيل بن عمرو»، إذ وقف على باب الكعبة عقب وفاة الرسول، وصاح: يا أهل مكة لا تكونوا آخر من أسلم وأول من ارتد، والله ليتمن الله هذا الأمر كما ذكر رسول الله ﷺ فلقد رأيته قائما مقامي هذا وحده، وهو يقول: ﴿قولوا معي لا إله إلا الله تدين لكم العرب وتؤدي إليكم العجم الجزية؛ والله لتنفقن كنوز كسرى وقيصر في سبيل الله ﴾. وقد روى الطبري القول الأول في جـ٣ ص٤٦ عند ذكر غزوة الخندق أو الأحزاب؛ والقول الثاني (جـ٢ ص٩١).

أصبح عاما بالنسبة للمشركين، وفيما يتعلق بأهل الكتاب إلى أن يعطوا الجزية، كما بينت ذلك الآية: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩ ﴾ -( التوبة: ٢٩ ) [1].

فثبت بها تشريع الجزية. ومعنى الصغار – كما نص الشافعي [2] ، أن يجرى عليهم حكم الإسلام.

ثم إن الإسلام بطبيعته دين رسالة عالمية، منذ نشأته –كما هو في حقيقته وكما عرفه المسلمون، وكما أثبت ذلك أيضا من الباحثين الغربيين: «آرنولد» [3] وغيره –وقد جاء الوعد في القرآن بأن الله سيظهره على الدين كله [4] ، ويجعل كلمة الله هي العليا. وكانت أسباب الحرب قد وجدت بالفعل، منذ قتل العرب الموالون للروم رسول النبي إلى هرقل [5] ، وقتلوا هم والروم كثيرا من أبطال المسلمين في «مؤتة» [6] .

فإذا كانوا قد انتصروا في الجولة الأولى، فإنه كان لا بد أن تعقبها جولة أخرى، بل جولات، كما أن – كسرى- من ناحيته – قد هدد النبي، وكتب (أي كسرى) إلى عامله باليمن يطلب أن يأتيه بهذا الرجل، الذي ظهر بالحجاز [7] ، وكان العرب باليمن وبالبحرين وشمال الجزيرة –الذين كانوا محكومين بالفرس- قد أسلموا، فأرادوا أن يتحرروا، ويدفعوا عن كاهلهم نير الحكم الفارسي [8] إذ كان مبغضاً إليهم.

---

(1) الشافعي: الأم جـ٤ ص٩٤-٩٥. وقد بين الشافعي بالتفصيل كل ما يتعلق بفرض الجهاد (جـ٤ صفحات ٩٤-٩٥). أيضا: البلاذري: فتوح البلدان ص٧٥. وأبو عبيد الأموال: ص٢٦ وما يليها. وكذلك ص١٩. وفي هذه الصفحة قال أبو عبيد: إن هذه الآية التي شرعت الجزية نزلت حين أمر رسول الله ﷺ وأصحابه بغزوة تبوك (أي فيكون ذلك في السنة التاسعة) وروي أيضا عن عباس عن عثمان أن «براءة» –وهي السورة التي وردت فيها الآية- كانت من آخر ما نزل من القرآن.

(2) الشافعي: الأم: جـ٤ ص٩٩.

(3) ت. أرنولد الدعوة إلى الإسلام (ترجمة حسن إبراهيم وآخرين) ص٣٤-٣٥، ص١٧- ١٩.

(4) الشافعي الأم: جـ٤ ص٩٣-٩٤ وبعد أن ذكر الشافعي الآية «وهو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» روى عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، الحديث، أن الرسول قال: «إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده. والذي نفسي بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله» قال الشافعي: ووعد رسول الله ﷺ الناس فتح فارس والشام، فأغزى أبو بكر الشام على ثقة من فتحها؛ لقول رسول الله ﷺ . ففتح بعضها، وتم فتحها في زمان عمر وفتح العراق وفارس. اهـ. كلام الشافعي.

(5) الخضري محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية جـ١ ص١٢٨ واسم هذا الرسول الحارث بن عمير الأزدي.

(6) ابن الأثير: الكامل جـ٢ ص٨٩-٩٠.

(7) الطبري: جـ٣ ص٩٠.

(8) البلاذري: فتوح البلدان ص٢٥٠ وقد روى عند «فتوح السواد»: أن المثنى بن حارثة عميد بني شيبان جاء إلى أبي بكر فقال له: يا خليفة رسول الله استعملني على من أسلم من قومي: أقاتل هذه الأعاجم من أهل فارس. وكان يغير قبل ذلك على السواد في رجال من قومه. وكذلك طلب غير المثنى من أبي بكر أن يبعثهم لقتال الأعاجم (نفس المصدر). وقد ذكر البلاذري إسلام أهل البحرين (ص٨٥) وإسلام أهل اليمن (ص٧٥).

ما كاد «أبو بكر» يفرغ من حروب الردة، حتى وجه – إذن – الجيوش إلى جبهتي الفرس والروم (١٢هـ- ٦٣٣م)، وقبل أن يتوفى (٢٢ جمادى الآخر سنة ١٣هـ) كان «خالد بن الوليد» قد فتح من العراق كل الأراضي غربي الفرات: من شمال الأبلة الفراض [1] . وفي أثناء الفتح صالحه أهل «الحيرة» على مال – اختلف في تقديره – نظير المنعة لهم [2] . فكان أول جزية قدم بها من العراق [3] . ولم يعرض الفاتح للفلاحين بشيء وفقاً لما أوصاه به أبو بكر [4] ، بل أقر من لم ينهض منهم للحرب وجعل لهم الذمة. كما أن معركة «اليرموك» في الجهة الأخرى كانت قد نشبت؛ وتمت الفتوح في عهد عمر: (١٣ – ٣٣هـ: ٦٣٤ – ٦٤٤م): فبعد موقعة اليرموك (١٣هـ) [5]. فتحت سورية؛ وعقب أجنادين (١٥هـ) [6]. فتحت فلسطين؛ وبعد القادسية (١٤ أو ١٥هـ) فتح العراق أو السواد. ثم استمرت الفتوح في المشرق حتى الاستيلاء على أكثر أقاليم الفرس، وفي المغرب فتحت أيضاً مصر، ثم إفريقية من الأقاليم الرومية.

**نظام الخراج:**

هذه الفتوح أوجدت مشكلة كبرى: هي ماذا يعمل بكل هذه الأراضي الفسيحة التي آلت إلى حكم المسلمين، وماذا يكون مصير أهلها المقيمين عليها؟ وكان على الحل الذي يقرر لهذه المشكلة، يتوقف مصير هذه البلاد وسكانها في الأجيال التي تتلو.

لقد كتب «سعد بن أبي وقاص» بعد فتح العراق – كما ذكر ذلك أبو يوسف [7] ، ويحيى بن آدم [8] . وأبو عبيد [9] ، والبلاذري [10] ؛ وغيرهم من أوائل مؤرخي الإسلام.

(1) الخضري محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية جـ١ ص ١٩٠.
(2) ذكر البلاذري روايات عدة (فتوح البلدان ص ٢٥٢) فقال إن الصلح كان على مائة ألف درهم، وقيل: على ثمانين ألف درهم، وقيل: ستين ألفاً. وقال أبو يوسف في (الخراج) إن الصلح كان على ستين ألفاً: (ص ١٤٤) وفي نسخة: تسعين ألفاً (ص ١٤٣ الهامش). ولكن الطبري قال: إن المال كان (مائة ألف وتسعين ألفاً) جـ٤ ص ١٣. وأيضاً ص ٤.
(3) أبو يوسف: «الخراج» ص ١٤٥. البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٥٢. الطبري جـ٤ ص ٤.
(4) الطبري: جـ٤ ص ٧. وابن الأثير جـ٤ ص ١٨٤.
(5) اتفق الطبري وابن الأثير على أن هذه الموقعة «اليرموك» حدثت في السنة الثالثة عشرة: أعد لها أبو بكر وأرسل إلى خالد، فوجهه من العراق إلى الشام. وتوفي أبو بكر والجيوش مصطفة متهيئة للقتال فكانت وفاته قبل الفتح بعشرة أيام. انظر «الطبري» جـ٤ من ص ٣٢. وابن الأثير جـ٢ من ص ١٥٧.
(6) المقصود بهذه موقعة أجنادين الكبرى، التي ذكر الطبري خبرها (جـ٤ ص ١٥٧) في السنة الخامسة عشرة، والتي ذكر عقبها فتح بيت المقدس؛ وكذلك ذكرها ابن الأثير في نفس السنة (جـ٢ ص ١٩٣). وهناك وقعة أخرى في أجنادين، أقل من هذه شأناً، حدثت في (٢٨ جمادى الأولى ١٣هـ): أي قبل وفاة أبي بكر، أي في بدء الفتوح؛ وقد ذكرها الطبري (جـ٤ ص ٤٥) وقائد الروم في الصغرى كان «القبقلار»، وفي الكبرى كان «أرطبون» المشهور.
(7) أبو يوسف «كتاب الخراج» ص ٢٤.
(8) يحيى بن آدم «الخراج ص ٢٧ و ٤٨».
(9) أبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال ص ٥٩.
(10) البلاذري: فتوح البلدان ص ٢٧٤.

كتب سعد إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ينبئه: أن الناس «سألوه أن يقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم». كذلك كتب «أبو عبيدة» بعد فتح الشام إلى عمر [1] ، ينبئه بأن المسلمين سألوه أن يقسم بينهم المدن وأهلها، والأرض وما فيها: من شجر أو زرع؛ وأنه أبى ذلك عليهم حتى يبعث إليه عمر برأيه. وأيضاً طلب الجند الذين قدموا من جيش العراق [2] ، وطائفة من الصحابة، طلبوا أن يقسم عمر رضي الله عنه الأرضين التي فتحت، كما تقسم غنيمة العسكر، وكما قسم رسول الله ﷺ خيبر.

فجمع عمر الناس لينظروا في الأمر [3] . فرأى كثير منهم أن يقسم لهم – كما قالوا – حقوقهم وما فتحوا. فكان عمر يقول: لو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء؛ فكيف بمن يأتي من المسلمين، فيجدون الأرض قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي. فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد، وبغيره من أرض الشام والعراق؟. فأكثروا عليه؛ وأجابوا: كيف تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا و لم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم، و لم يحضروا؟ كان على رأس المؤيدين للتقسيم عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام وبلال بن رباح، وكان بلال أشد الناس في ذلك على عمر، حتى أنَّ عمر دعا الله فقال: «اللهم اكفني بلالاً وأصحابه وكان ماثلاً في ذهن هؤلاء آية الغنيمة، وهي قوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ.... ﴾ الآية : أي أن الخمس لمن سماهم الله؛ والباقي يقسم على الغانمين. ولكن أيد عمر في رأيه من المهاجرين علي وعثمان، وطلحة ومعاذ، وابن عمر. ولما وقع الاختلاف، احتكموا إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، من كبرائهم وأشرافهم. فنهض عمر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي، فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق: خالفني من خالفني ووافقني من وافقني. ثم عرض القضية وأوضح رأيه بأنه يرى أن تحبس: أي توقف الأرضون بعمالها، ويوضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين: والمقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم، قائلاً: أرأيتهم هذه

---

(1) أبو يوسف «الخراج» ص ١٤٠

(2) أبو يوسف: الخراج ص ٢٤.

(3) ذكر أبو يوسف قصة ما دار بين عمر والمسلمين، والمشاورة التي جرت بينهم بشأن التقسيم أو عدمه عدة مواضع من كتابه «الخراج»: (صفحات ٢٣ إلى ٢٧. و ٢٨ وص٣٥ ومن ٦٨ إلى ٦٩، ومن ١٤٠ إلى ١٤١). وقد اعتمدنا على ما كتبه أبو يوسف في إعادة رواية القصة هنا، وأكملناه بما كتبه أبو عبيد في كتابه «الأموال» عن نفس الموضوع (صـــ ١٤- ١٥) و (صفحات ٥٧- ٦١) و (٢١٣- ٢١٤). وما كتبه يحيى بن آدم في كتابه «الخراج»: (صفحات ٢٧ – ٢٨ ومن ٣٤ إلى ٣٦ ومن ٤٣ إلى ٤٨).

المدن العظام: لا بد من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم؟ فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها؟ وقال: لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق: فقرأ الآيات من سورة الحشر : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ... ﴾ (الآية: ٦) فقال: هذه نزلت في شأن بني النضير، فالآية: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ ﴾ (الآية: ٧) فقال هذه عامة في القرى كلها. ثم قوله تعالى: ﴿ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا ﴾ (الآية: ٨) فأوضح أنها للمهاجرين، ثم الآية بعدها: ﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞ ﴾ (الآية: ٩) فقال: وهذه للأنصار. ثم ختم بالآية: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ (الآية: ١٠) فقال: هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فاستوعبت الآية الناس، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من يجيء بعدهم؟ فأجمع على تركه وعدم تقسيمه؟ فكان جوابهم جميعاً: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت [1] .

فحينئذ كتب إلى «سعد بن أبي وقاص» بما انتهى إليه الرأي، فقال [2] . «أما بعد، فقد بلغني كتابك أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم فإذا أتاك كتابي، فانظر ما أجلبوا به عليك في العسكر: من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، وليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء» ويمثل هذا كتب إلى أبي عبيدة، وغيره.

قال أبو يوسف [3] : «والذي رأى عمر رضي الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها، عندما عرفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك، توفيقاً من الله كان له فيما صنع. وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين». وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم؛ لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق، لم تشحن الثغور و لم تقو الجيوش على السير في الجهاد.

---

(1) أبو يوسف: الخراج ص ٢٥.
(2) أبو يوسف: الخراج ص ٢٤. وأبو عبيد: الأموال ص ٥٩. ويحيى بن آدم: الخراج ص ٤٨. والبلاذري: فتوح البلدان ص ٢٧٤.
(3) أبو يوسف: الخراج ص ٢٧.

كان هذا قراراً بالغ الخطورة. فيه أصبحت الأراضي التي فتحها المسلمون وكذلك ما يمكن أن يفتحوه بعد — أصبحت فيئاً موقوفاً: أي ملكاً عاماً للأمة الإسلامية كوحدة بجميع أجيالها، بدل أن تكون ملكاً متقاسماً بين الأفراد، يتداولونه ويرثه الأبناء عن الآباء.

وقد طبق هذا القرار على مصر أيضاً بعد فتحها [1] . فقد رفض عمرو بن العاص ما سأله من أن يقسمها — وكان ذلك أيضاً بناء على توجيه من عمر. ولم يغير عثمان ولا علي بعده ما فعله عمر؛ لأنهما كانا موافقين على رأيه منذ البداية. وكان علي يقول: «إن عمر كان رشيد الأمر؛ ولن أغير شيئاً صنعه عمر» [2] .

**تقدير «الوظائف» «الضرائب»:**

انتدب «عمر» — باختيار المجلس الذي استشاره- رجلاً حصيفاً مجرباً هو «عثمان بن حنيف» [3] ، وبعث معه (حذيفة بن اليمان) وأمرهما بمساحة السواد، وتقدير الوظائف الخراجية على الوحدات بالدقة وبما تحتمله الأرض [4] . فقاما بذلك؛ فوجدا أن مساحة السواد ستة وثلاثون ألف جريب [5] . واستقر رأي عمر على أن يضع على كل جريب عامر أو غامر يناله الماء من الحنطة، قفيزاً ودرهما، أو أربعة دراهم. وعلى جريب الشعير درهمين، وعلى جريب الكرم عشرة دراهم، والنخل ثمانية دراهم، والقصب ستة والرطبة خمسة [6] . وفي روايات: أنه ألغى النخل، عوناً لهم [7] . واختلف التقدير — على كل حال — بحسب النواحي، إذ راعى في كل أرض ما تحتمله [8] . يقول الطبري: إن عمر

---

(1) أبو عبيد القاسم بن سلام: «الأموال» صفحات ٥٧ — ٥٨: (ذكر أبو عبيد حديثاً عن سفيان بن وهب الخولاني أنه قال: لما افتتحت مصر بغير عهد، قام الزبير فقال: يا عمرو بن العاص اقسمنها، فقال عمرو: لا أقسمها، فقال الزبير: لتقسمنها كما قسم رسول الله ﷺ خبير، فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: أن دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة. قال أبو عبيد: أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا يرثه قرن عن قرن: ص ٥٨. والبلاذري أيضاً: فتوح البلدان ص ٢٢١ و ص ٢٢٥.

(2) يحيى بن آدم: الخراج صفحات ٢٣ — ٢٤. وروى يحيى عن شريك: «كان علي يُشبه بعمر يعني في السير» ص ٢٤، وقال يحيى أيضاً: (ولا نعلم علياً خالف عمر ولا غيّر شيئاً مما صنع حين قدم الكوفة) ص ٢٣.

(3) أبو يوسف: الخراج ص ٢٦.

(4) نفس المصدر: ص ٣٧ — ٣٨. والماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٤٢ و ١٦٦.

(5) نفس المصدر: ص ٣٦. وأبو عبيد: الأموال ص ٦٩. والماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦٦. والبلاذري: فتوح البلدان ص ٢٧٧.

(6) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٤٢ وص ١٦٧. وأيضاً أبو يوسف: الخراج ص ٣٦ وص ٣٨. وأبو عبيد: الأموال الصفحات ٦٨ — ٦٩.

(7) أبو يوسف: الخراج ص ٣٨. قال في رواية: «وألغى الكرم والنخل والرطاب وكل شيء من الأرض».

(8) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٤٢. وأبو يوسف: الخراج صفحات ٨٤- ٨٥.

اقتدى «بالوضائع» التي كان فرضها كسرى أنوشروان غير أنه زاد على كل جريب حنطة قفيزا [1] . ولكن الماوردي صحح ذلك [2] . إذ قال: «وجرى – أي عمر رضي الله عنه – في ذلك على ما استوقفه من رأي كسرى بن قباذ، فإنه أول من مسح السواد ووضع الخراج، وحدد الحدود ووضع الدواوين، وراعى ما تحتمله الأرض، من غير حيف بمالك ولا إجحاف بزارع، وأخذ من كل جريب قفيزا ودرهماً». ثم قال: «وكان القفيز وزنه ثمانية أرطال، وثمنه ثلاثة دراهم بوزن المثقال». ولانتشار ذلك بما ظهر في جاهلية العرب قال زهير بن أبي سلمى:

**تغــــل لكــــم مـــــا لا تغـــــل لأهلـــــها قـــرى بـــــالعراق، مـــــن قفيــــز ودرهــــم** [3]

وكذلك قدرت الجزية: فوضع عمر على كل رجل اثنى عشر درهماً، أو أربعة وعشرين درهماً، أو ثمانية وأربعين: أي كل بحسب طاقته [4] . وكان عدد من وجبت عليه الجزية، في جميع أنحاء السواد، خمسمائة ألف وخمسين ألفاً [5] - على اختلاف الطبقات.

ولما كان «السواد» له هذه الشريعة، إذ إن الفقهاء يعتبرونه أصلاً يقيسون عليه نظائره [6] . فإنه ينبغي معرفة حدوده. ولكن الآراء تختلف في ذلك: فالماوردي يعتبر السواد أطول من العراق [7] ، ويجعل طوله يمتد من «حديثة» الموصل إلى «عبادان»، بينما يقصر طول العراق عن ذلك بخمسة وعشرين فرسخاً؛ وهما سواء في العرض. على حيث إن «ابن خرداذبة» [8] . و«ابن رستة» [9] يذكران عكس ذلك، ويجعلان السواد أقصر في الطول بنفس القدر عن العراق.

ويبدو أنَّ خير تحديد هو ما ذكره «أبو عبيد» [10] ، فهو يقول: «إن حد السواد الذي

---

(1) الطبري: التاريخ جـــ١ ص ١٢٣.
(2) الماوردي: الأحكام السلطانية صفحات ١٤١- ١٤٢.
(3) وكلام مؤرخ حديث لدولة الفرس – وهو «ب. سيكس»: P.Sykes: A Historg of persia VOI.I.P 462 يؤيد الماوردي من أن كسرى فرض أيضاً ضريبة من المحصول فوق الضريبة النقدية. وقد ذكر: كرر الماوردي ذلك مرة أخرى (صـــ ١٦٥) إذ قال: «وكان – أي كسرى – يأخذ على كل جريب درهماً وقفيزاً»
(4) أبو يوسف: الخراج صفحات ٣٦ و ٣٨ و ٦٧ و ١٢٨. ويحيى بن آدم: الخراج ص ٢٣.
(5) نفس المصدر: ص ١٢٨. العدد الذي ذكره أبو يوسف هو «خمسمائة ألف فقط» ولكن الذي ذكره «البلاذري» هو «خمسمائة ألف وخمسين ألفا» فتوح البلدان ٢٨٠.
(6) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦٤.
(7) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٦٥.
(8) ابن خرداذبة: المسلك والممالك ص ١٤: أي لأنه يذكر أن حد السواد طولاً من العلث وحربى إلى عبادن. وهو نفس الحد الذي ذكره الماوردي للعراق ص ١٦٥.،
(9) ابن رستة: الأغلاق النفسية ص ١٠٤ (طبعة ليدن ١٨٩١) يجعل حد السواد أيضاً من العلث وحربى شمالاً: (١٢٥ فرسخاً) فقط بينما يجعله الماوردي (١٦٠فرسخاً) من حديثة الموصل.
(10) أبو عبيد: الأموال ص ٧٢. إذن تحديد أبي عبيد يؤيد كلام الماوردي.

وقعت عليه المساحة من لدن تخوم الموصل، مادا مع الماء إلى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة. هذا طوله أما عرضه فحده منقطع الجبل من أرض حلوان إلى منتهى طرف القادسية، المتصل بالعذيب من أرض العرب، فهذه حدود السواد، وعليه وقع الخراج».

**الغنيمة والفيء والخراج والجزية والعُشر:**

هذه بعض النظم المالية التي وضعها عمر – رضي الله عنه – ولا يتم فهمها على حقيقتها إلا إذا عرف على وجه التحديد معاني الكلمات: «غنيمة» و «فيء» و «خراج» و «جزية» و «عُشر»، التي صارت لها معان خاصة بعد ظهور دولة الإِسلام.

**الغنيمة:**

أما «الغنيمة»: فقد جاء في القاموس [1] عنها «والغنيمة والغنم بالضم: الفيء والفوز بالشيء بلا مشقة، أو هذا الغنم. والفيء: الغنيمة». فهنا إذن لا تفرقة بين الأمرين. وقوله بلا مشقة يستبعد، إذ إن المعنى الشائع لها أنها غنيمة الحرب. وعلى كل فآية: ﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم ﴾ إنما نزلت بعد القتال في بدر. فلنذهب إلى تعاريف الفقهاء:

قال الشافعي [2] : «والغنيمة هي الموجف عليها بالخيل والركاب»، والفيء هو ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب.

وقال يحيى بن آدم [3] : «الغنيمة ما غلب عليه المسلمون بالقتال، حتى يأخذوه عنوة، والفيء ما صولحوا عليه: أي من الجزية والخراج».

وقال «الماوردي» [4] : والغنيمة والفيء يفترقان في أن مال الفيء مأخوذ عفواً، ومال الغنيمة مأخوذ قهراً. ثم قال [5] ثم قال : «إن مال الفيء: هو كل مال وصل من المشركين عفواً من غير قتال ولا بإيجاف خيل ولا ركاب: فهو كمال الهدية والجزية وأعشار متاجرهم، أو كان واصلاً بسبب من جهتهم كمال الخراج».

وهكذا استتبع ذكر «الغنيمة» ذكر «الفيء» أيضاً لأنهما متقابلان.

---

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، باب الميم فصل الغين، مادة «الغنم»

(2) الشافعي: «الأم» جـ ٤ ص ٦٤.

(3) يحيى بن آدم: الخراج ص ١٢١.

(4) الأحكام السلطانية ص ١٢١.

(5) المصدر نفسه.

وظاهر أن هذه التعاريف اشتقت من تعبير الآية التي نزلت في شأن بني النضير، وهي آية الفيء.

نقول: ولكن يعترض على ذلك بأن كلمة «أفاء» تستعمل أيضاً فيما أخذ بالقتال وبالعنوة. فالجند والصحابة الذين اعترضوا على عمر وأرادوا التقسيم قد قالوا: «أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا» [1] . ورد الأشتر على سعيد بن العاص فقال: «أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك» [2] . وورد في حديث: ﴿**ليس لي من فيئكم ولا هذه الوبرة إلا الخمس** [3] ، **وهو مردود عليكم**﴾ — وكان ذلك بمناسبة قسمة الغنائم التي حصل عليها عقب غزوة حنين، كما أن هناك اعتراضاً كبيراً: وهو أن مال الخراج يؤخذ من أرض السواد وأمثالها، وهي قد فتحت عنوة، وليس هناك خلاف على أن الغنيمة — كيفما كان التعريف الذي يعطى لها — يجب أن تخمس وتقسم بنص الآية، على حين أن هذه الأراضي التي فتحت عنوة وبإيجاف خيل وركاب لم تقسم و لم تخمس، وهي تسمى فيئاً).

لهذا فإن «أبا يوسف» لم يذكر هذا التعريف؛ ولكنه قال بعد أن ذكر الآية: ﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ.... ﴾ الآية — قال [4] مفسراً: «فهذا والله أعلم فيما يصيب المسلمون من عساكر أهل الشرك وما أجلبوا به من المتاع والسلاح والكراع. فإن في ذلك الخمس لمن سمى الله في كتابه، وأربعة أخماس بين الجند.. إلخ».

وقال عن الفيء [5] : فأما الفيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا: خراج الأرض. والله أعلم لأن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ ﴾ ، ثم ذكر الآيات جميعها التي استشهد بها «عمر» رضي الله عنه. وقال أيضاً في موضع آخر [6] : «والخراج ما افتتح عنوة مثل السواد وغيره». فهذا على عكس ما ذكرت التعاريف الأولى التي قالت إن الخراج والفيء من مال الصلح.

---

(1) أبو يوسف: الخراج ص ٢٥.
(2) ابن الأثير: الكامل جـ٣ ص ٥٣ حوادث سنة ٣٣هـ.
(3) ابن الأثير: الكامل جـ٢ ص ١٠٣. وقبل ذلك ورد: أن الناس كانوا يقولون: «يا رسول الله أقسم علينا فيئنا» والمقصود به غنائم حنين (نفس المرجع ص ١٠٢ و١٠٣).
(4) أبو يوسف: الخراج ص ١٨.
(5) نفس المصدر: ص ٢٣.
(6) نفس المصدر ص ٥٩.

وقال «قدامة بن جعفر» [1] الفيء اسم لما غلب المسلمون عليه من بلاد العدو قسرا بالقتال، وجعل موقوفاً عليهم.

وفي موضع آخر، قال [2] : «الباب الثاني في الفيء؛ وهو أرض العنوة».

وإنَّ تعريف «أبي يوسف» ينطبق – تماماً – على تعبير عمر رضي الله عنه إذ كتب في خطابه إلى سعد يقول: «فإذا أتاك كتابي، فانظر ما أجلبوا به عليك في العسكر: من كراع أو مال، فاقسمه بين من حضر.... واترك الأرضين والأنهار لعمالها [3] .. إلخ» وفي رده «أي عمر» على مطالبيه بالتقسيم أوضح أنه يفرق بين الأمرين: المال والخيل وما أشبه؛ والأرضين.

فالذي يستخلص من ذلك – وهو الذي يطابق الواقع ويخلو من الاعتراضات التي ترد على غيره – أن التعريف الحقيقي للغنيمة: «أنها الأموال: أي المنقولات التي أخذت من المشركين بالقتال». والفيء: «هو الأرضون أو العقار. وهي في الأصل أخذت عنوة، ثم اتفق عليها. ويجوز أنْ تؤخذ بالصلح بدون قتال – وهذا هو أكثر استعمال الفيء، أو المقصود به في الأغلب – ويكون من الفيء ما يستتبع الغلبة على الأرضين وهو الجزية، وكذا كل ما يحصل عليه من غير المسلمين بدون قتال». فمعنى الغنيمة إذن قد انحصر في أنها المال المنقول الذي يحصل عليه نتيجة الحرب. أما معنى الفيء فقد اتسع لما يؤخذ عنوة أو بالصلح. وقد ورد أن عمر عبر بالفعل عن الأرضين بـــ (العين) [4]؛ وهو مرادف لـــ «العقار». وهذه التفرقة بين المنقول والعقار هي من اجتهاد عمر رضي الله عنه، وثمرة فهمه لكتاب الله وروح الشريعة.

**الفيء:**

وما دمنا قد ذكرنا الفيء فلنذكر معناه في اللغة. قال صاحب القاموس [5] أنه «ما كان شمساً فينسخه الظل. ج أفياء وفيوء. والغنيمة، والخراج. والرجوع.... وفئت الغنيمة واستفأت. وأفاءها الله تعالى علي».

---

(1) قدامة بن جعفر «الخراج وصنعة الكتابة» النسخة المأخوذة بالتصوير الشمسي بدار الكتب المصرية – (المنزلة السابعة (١) ورقة ٩٠)

(2) قدامة بن جعفر «الخراج وصنعة الكتابة» النسخة المأخوذة بالتصوير الشمسي بدار الكتب المصرية – (المنزلة السابعة (١) ورقة ٩٠).

(3) أبو يوسف: الخراج ص ٣٤.

(4) جاء في كتاب «الأموال لأبي عبيد» أن بلالا قال لعمر بن الخطاب في القرى التي افتتحها عنوة: أقسمها بيننا؛ وخذ خمسها. فقال عمر: لا هذا عين المال. ولكني أحبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين. ص ٥٨.

(5) الفيروز آبادي: القاموس المحيط. باب الهمزة فصل الفاء، مادة (الفيء).

وفي «المصباح» [1] : «فاء الرجل يفيء فيئاً من باب باع، رجع. وفي التتريل ﴿ حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾ : أي حتى ترجع إلى الحق، وفاء الظل يفيء فيئاً، رجع من جانب المغرب إلى جانب المشرق. والفيء الخراج والغنيمة».

فالمعاني اللغوية هكذا ليس فيها تقييد؛ ومعاجم اللغة تذكر كل الاستعمالات الممكنة للكلمة. ولكن التفرقة جاءت من الأوضاع الجديدة في الإسلام، وأصبحت معترفاً بها، اصطلاحية، في القانون الإسلامي.

ويحاول بعضهم أن يربط بين المعنى اللغوي، وهو الرجوع، والفقهي: مثل «قدامة» [2] الذي يقول: «بحق سمي الفيء كذلك؛ لأن الذي يجبى منه راجع في كل سنة»، أو ابن تيمية [3] الذي قال: «لأن الله أفاءه: أي رده على المسلمين من الكفار؛ لأن الأصل أن الله تعالى إنما خلق الأموال إعانة على عبادته». ولكن هذا تكلف؛ لأنه يبدو لي أن المعنى في (أفاء الله علينا) مرتبط بالظل والتفيؤ والنعمة أكثر من الرجوع. وعلى كل فالمعنى الحرفي لا أهمية له، بل لم يكن مقصوداً.

ولا يخالف أحد في أن الغنيمة- ومنها بعض الأرض، على مذهب الشافعي — أنها تقسم؛ لأن ذلك ورد بالنص في الآية. فيعطى أربعة أخماسها للمحاربين: للراجل سهم، وللفارس مع فرسه ثلاثة أسهم، أو اثنان على رأي أبي حنيفة [4] . ويقسم الخمس الباقي على من عينوا في الآية — على خلاف في كيفية التقسيم. ولما كان «الماوردي» على مذهب الشافعي، فقد قال [5] : «والغنيمة تشتمل على أربعة أقسام: أسرى، وسبي، وأرضين، وأموال». فالأرضون إذا فتحت عنوة تقسم، على النحو المتقدم، ولكنها إذا قسمت لا تصير أرض خراج، بل أرض عُشر. وهذا الأصل ينطبق حتى على أرض السواد وأمثالها؛ لأنها فتحت عنوة. ولكنها لم تقسم. فسنرى إذن فيما بعد كيف يوفق الشافعي، ومن تبعه، بين رأيه وبين ما صنعه عمر. وهذا التعارض — في رأينا — إنما نشأ من تعريفهم السابق، الذي جعل مدار التفرقة بين الغنيمة والفيء هو القهر أو الصلح، لا المنقولية أو

---

(1) المقري الفيومي: المصباح المنير مادة (فاء) باب الفاء والألف وما يثلثهما.
(2) قدامة بن جعفر: الخراج وصنعة الكتابة (المترلة السابعة ١ ورقة ٩٠) .
(3) ابن تيمية: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» (طبعة دار الكتب العربي بمصر ١٩٥١) ص ٤٠.
(4) أبو يوسف: الخراج ص ١٨- ١٩.
(5) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٢٥.

العينية. ومع ذلك فالماوردي يقول في موضع آخر [1] : «وأما الأموال المنقولة فهي الغنائم المألوفة». فكأن عنده نوعين من الغنائم: مألوفة وغير مألوفة. وهو هنا يكاد يقترب من «أبي يوسف». الخلاف في تفريق الخمس [2] فملخصه أن الشافعي يرى أن يقسم خمسة أسهم، على الخمسة المعينين: الرسول، ولذي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل: لكل سهم، ثم يصرف سهم الرسول بعد موته في مصالح المسلمين، كأرزاق الجيش والقضاة. وقال أبو حنيفة: إن سهم الرسول قد ارتفع بعد موته، وكذا سهم ذي القربى، فيقسم الخمس عنده على الثلاثة الباقين. أما مالك فيفوض التصرف للإمام باجتهاده: يضع الخمس كله في مصالح المسلمين، أو يوزعه على المذكورين، كلهم أو بعضهم أو غيرهم، بحسب المصلحة.

**الخراج والجزية:**

والآن نعود «للخراج». والكلام عليه يستلزم الكلام على الجزية لأنهما قرينان. فعند «أبي يوسف» —كما رأينا- ليس هناك فرق بينه وبين الفيء، وهو يشمل عنده: خراج الأرض التي افتتحت عنوة، وتركت في أيدي أهليها، مثل السواد [3] ؛ وهذا هو الأصل أو الأكثر، وفي حكمه أيضا خراج الأرض التي صالح الإمام أهلها على أن يصيروا ذمة، ويؤدوا خراجا [4] . ونص أيضا على أن (الجزية بمنزلة مال الخراج) [5]. وهي تسمى أحيانا «خراج الرأس»، كما قال أبو حنيفة: (لا يترك ذمي في دار الإسلام بغير خراج رأسه [6] .

وعن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال — وهو يتحدث عن المجوس وأن رسول الله أخذ منهم الجزية-: ﴿**فأخذ رسول الله ﷺ الخراج**[7] **، لأجل كتابهم** ﴾ . وقال عامر الشعبي: «أول من فرض الخراج رسول الله ﷺ [8] : فرض على أهل هجر. فلما كان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فرض على أهل السواد» — والمقصود به هنا جزية الرأس، أو ضريبة عامة مأخوذة عن الرأس والأرض معا ومما يلحق بالخراج أيضا عند أبي يوسف

---

(1) نفس المصدر: ص ١٣٢.
(2) انظر: الكشاف في التفسير للزمخشري عن تفسير الآية ﴿ ۞ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ﴾ — سورة الأنفال وما بعدها. الجزء الأول — طبعة عبد الرحمن محمد ص ٣٧٤.
(3) أبو يوسف: الخراج صفحات: ٥٩، ٦٩، ٢٣.
(4) نفس المصدر صفحات: ٦٩، ٦٣.
(5) أبو يوسف: الخراج ص١٣٤.
(6) أبو يوسف: الخراج ص١٣٢.
(7) المصدر نفسه ص١٣٠.
(8) المصدر نفسه: ص١٢٩.

العشور التي تؤخذ على التجارة، فهو يقول: «وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعا وأهل الحرب» — وهو هنا يتكلم عن العشور- «سبيل الخراج» [1] . وكذلك ما يؤخذ جميعا من جزية رؤوسهم وما يؤخذ من بني تغلب، فإن سبيل ذلك كله سبيل الخراج، يقسم فيما يقسم فيه الخراج [2] .

أما عند الشافعية، فإن الخراج في الأصل مختص بأن يوضع على الأرض التي صولح المشركون عليها [3] ؛ لأن أرض غير الصلح، العنوة، تقسم عندهم كما ذكرنا. ويقول «الماوردي» [4] : وأن الأرض التي يتصالح عليها على ضربين أحدهما ما جلا عنه أهله حتى خلصت للمسلمين بغير قتال، فتصير «وقفا» على مصالح المسلمين، ويضرب عليها الخراج ويكون أجرة تقر على الأبد ولا يتغير بإسلام ولا ذمة، ولا يجوز بيع رقابها اعتبارا بحكم الوقوف. والضرب الثاني: ما أقام فيه أهله وصولحوا على إقراره في أيديهم بخراج يضرب عليهم، فهذا على ضربين، أحدهما: أن يترلوا عن ملكها لنا عند صلحنا فتصير هذه الأرض وقفا على المسلمين، كالذي انجلى عنه أهله، ويكون الخراج المضروب عليهم أجرة لا تسقط بإسلامهم، والضرب الثاني: أن يستبقوها على أملاكهم ولا يترلوا عن رقابها، ويصالحوا عنها بخراج يوضع عليها، فهذا الخراج جزية تؤخذ منهم ما أقاموا على شركهم، وتسقط عنهم بإسلامهم، ويجوز ألا تؤخذ منهم جزية رقابهم.

تقول: والواقع أنَّ الأرض إما أن تكون أرض صلح أو أرض عنوة ولا خلاف بين الماوردي وأبي يوسف ولا بين المذاهب جميعا فيما يتعلق بأرض الصلح، إذا صرفنا النظر عن التفاصيل. ولكن أرض الصلح في الحقيقة كانت قليلة فيما افتتح المسلمون، وإن أكثر الأراضي التي افتتحوها كانت عنوة: السواد، والشام، وبلاد الفرس، ومصر وغيرها.

وهذه هي الأرض التي يجبى عنها الخراج، وهي الأرض التي وضع عليها الخراج عمر.

فعند أبي يوسف لا يوجد هناك تناقض؛ لأن الخراج يؤخذ من أرض «العنوة» ولكن ما هو حكم الشافعية، وكيف يوفقون بين ما فعله عمر وأصل مذهبهم؟

قال الشافعي في «الأم» [5] : «وأحسب ما ترك عمر من بلاد أهل الشرك هكذا: (أي فيئا صولحوا عليه بغير قتال)، أو شيئا استطاب أنفس من ظهروا عليه بخيل وركاب

---

(1) أبو يوسف: الخراج ص١٣٤.
(2) نفس المصدر ص١٣٤.
(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٤٠.
(4) نفس المصدر: صفحات ١٤٠-١٤١.
(5) الشافعي: الأم ج٤ ص٨١. وأيضا ص١٠٣.

(أي إن كان عنوة) فتركوه، كما استطاب رسول الله ﷺ أنفس أهل سبي هوازن، فتركوا حقوقهم. وحديث جرير بن عبد الله عن عمر أنه عوضه من حقه كالدليل على ما قلت»، أي أن عمر استطاب أنفس الفاتحين فتركوا حقوقهم وتنازلوا عن التقسيم، وفي موضع آخر، تحت عنوان (فتح السواد)، قال [1] ، وفي الحديث دلالة إذ أعطى جريرا البجلي عوضا من سهمه، والمرأة عوضا من سهم أبيها –أنه استطاب أنفس الذين أوجفوا عليه فتركوا حقوقهم وقفا للمسلمين، وهذا حلال للإمام لو افتتح اليوم أرضا عنوة فأحصى من افتتحها، وطابوا نفسا عن حقوقهم منها، أن يجعلها الإمام وقفا والحكم في الأرض كالحكم في المال. ثم قال: «وهذا أولى الأمور بعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عندنا في السواد وفتوحه» [2] .

لذا قال (الماردي) [3]، «والظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله في السواد أنه فتح عنوة، واقتسمه الغانمون ملكا، ثم استنزلهم عمر رضي الله عنه فنزلوا، إلا طائفة استطاب نفوسهم بمال عوضهم به عن حقوقهم منه. فلما خلص للمسلمين ضرب عمر – رضي الله عنه- عليه خراجا».

فالمسألة إذن، من الوجهة العملية ومن حيث الواقع، تعود إلى نفس الشيء.

فالشافعي وأصحابه متفقون مع أهل العراق في أن السواد صار – في النهاية- «موقوفا غير مقسم»، وعليه الخراج. والخلاف كان نظريا أو فقيها، من حيث تأويل ما صنع به بحسب توافقه مع قاعدة عامة.

وقد فسر «الإصطخري» مذهب الشافعية – وهو منهم- وأوضح حكم السواد [4] ، فقال: إن عمر رضي الله عنه وقفه على كافة المسلمين، وأقره على أيدي أربابه، بخراج ضربه على رقاب الأرضين يكون أجرة لها تؤدى في كل عام، وصارت «أي الأرض» بوقفه لها في حكم ما أفاء الله على رسوله «أي في حكم أرض الصلح عنده التي لم يوجف عليها»، ويكون المأخوذ من خراجها مصروفا في المصالح، فلهذا يمنع من بيع رقابها، وتكون المعاوضة عليها بالانتفاع لانتقال الأيدي، لا لثبوت الملك، إلا على ما أحدث فيها من غرس

(1) نفس المصدر: ص١٩٢-١٩٣.
(2) الشافعي: المصدر السابق.
(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٦٦.
(4) نقلا عن المصدر نفسه «الأحكام».

وبناء. نقول: وهذا هو التفسير الأظهر للمذهب [1] .

أما الإمام «مالك» فلم يحتج إلى كل هذا التأويل بل قال مباشرة [2] ، إن الأرض التي فتحت عنوة «تصير وقفا على المسلمين حين غنمت، ولا يجوز قسمتها بين الغانمين، ويوضع عليها الخراج». وهذا يتفق كل الاتفاق مع ما فعله عمر. وهناك فرق طفيف بينه وبين مذهب أبي يوسف وأهل العراق، وهو أن الإمام «مالك» يحكم بأن الأرض تصير وقفا بمجرد غنمها: أي كأثر طبيعي لازم، على حين أن العراقيين يقولون: إن الأصل أو القاعدة النظرية أن الإمام له الخيار في أرض العنوة [3] : فله أن يقسمها، وله أن يجعلها وقفا؛ وعمر رضي الله عنه قد استعمل حقه كإمام في الاختيار، فقرر أن تكون وقفا. فكانت كذلك، وبقيت [4] .

فالخلاصة: أن أئمة الفقه الإسلامي، وإن اختلفوا في التكييف القانوني لما قرره عمر وأمضاه في أرض العنوة، وفي التوفيق بين آيتي «الفيء» و«الغنيمة»، وما فعله الرسول مرة كتقسيم «خيبر» وتركه مرة أخرى: كترك مكة وقرى «بني النضير» وغيرهم – بالرغم من ذلك، قد انتهوا إلى أن الأراضي التي فتحها المسلمون في عصر صدر الإسلام كالسواد وغيره، قد صارت «وقفا»: أي ملكا للأمة الإسلامية كمجموع، وذلك: (أ) إمَّا لأن هذا هو الوضع الأصلي الذي يحكم به الشرع، وبهذا قال «مالك»، و(ب) وإمَّا لأن الإمام الذي كان من حقه أن يختار قد قرر أن تكون كذلك، فثبت حكمه، وهذا مذهب أبي يوسف وأهل العراق، و(ج) وإما لأن عمر (الإمام) استطاب أنفس الغانمين فتنازلوا عن حقوقهم في التقسيم، وحينئذ أعلنه وقفا: «فيئا»، بعد أن كان غنيمة، وهو مذهب الشافعية. فالنتيجة في الحالات كلها واحدة، وباتفاق الجميع وجب أن يضرب على هذه الأرض «الخراج» كأجرة – بحسب الغالب من آرائهم-: فالخراج أجرة عن الأرض؛ لأن مالكيها هم مجموع الأمة الإسلامية، وتبقى الأجرة، وإن انتقلت الأرض من أيدي أهل الذمة إلى أيدي المسلمين، فيجب على المسلمين دفع الخراج؛ لأنه مؤبد مع الأرض.

---

(1) هناك تفسير آخر للعباس بن سريج ذكره الماوردي أيضا (١٦٦) ملخصه أن عمر باع السواد على الأكره بالمال الذي وضعه عليه خراجا، فكان الخراج ثمنا، وجاز مثله في عموم المصالح. وهذا التأويل بعيد كما هو ظاهر. وبناء على التفسير الأخير يكون بيع أرض السواد جائزا وموجبا للتملك. وقد رد أبو عبيد على مثل هذا الرأي فقال: ونحن نروي عن عمر غير هذا (والأموال ص٧٤).

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٣١ وص١٤٠.

(3) نفس المصدر ص١٣١، ١٤٠. وأبو يوسف: الخراج صفحات ٦٣، ٦٨، ٦٩ والمذهب الذي اختاره «أبو عبيد» أيضا أن الإمام له الخيار (الأموال ص٦٠ وما بعدها) ويفهم من كلام يحيى بن آدم أنه رأى أيضا هذا المذهب (الخراج ص٢٧.

(4) أبو يوسف: الخراج ص٦٨-٦٩، وأيضا ٦٣. كذلك أبو عبيد «الأموال» ص٦٠.

وهكذا بقي الخراج طوال العهود الإِسلامية. كما أن الجميع متفقون على أن الجزية يجب أن تجبى من أهل الذمة في دار الإِسلام، جزاء المنعة لهم وأمنهم على أموالهم وحرياتهم. فإذا أسلموا سقطت عنهم.

**الخراج والجزية في اللغة:**

هذا حكم الفقه. لكن ما «الخراج» وما «الجزية» في اللغة؟ وماذا كانت نشأتهما التاريخية، وتطورهما من الوضع اللغوي إلى الاصطلاح الفقهي؟

**الخراج:**

قال أبو عبيد [1] : «فهذا هو المحفوظ عندي: أن عمر إنما أعطاهم الأرض البيضاء بخراج معلوم، كالرجل يكري أرضه بأجرة مسماة. وكذلك معنى الخراج في كلام العرب: إنما هو الكراء والغلة. ألا تراهم يسمون غلة الأرض والدار والمملوك خراجا؟». ثم قال [2] .

وهذه حجة لمن قال إن أرض الخراج إذا كان أصلها عنوة فهي فيء للمسلمين يؤدي أهلها إلى الإِمام خراجها، كما يؤدي مستأجر الأرض والدار كراءها إلى ربها الذي يملكها، ويكون للمستأجر ما زرع وغرس فيها.

«وقال قوم آخرون بل السواد ملك لأهله ونحن نروي عن عمر غير هذا. ألا تراه قد قال لعتبة بن فرقد، حين اشترى أرضا على شاطئ الفرات ممن اشتريتها؟ قال: من أهلها. قال: هؤلاء أهلها. وأشار إلى المهاجرين والأنصار» اهـ.

وقال الماوردي [3] : والخراج في لغة العرب اسم للكراء والغلة ومنه قول النبي ﷺ : ﴿**الخراج بالضمان** ﴾.

ثم ذكر تفسير الآية الكريمة: ﴿ أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ ﴾ (المؤمنون: ٧٢) فقال: «خرجا»: أي أجرا أو نفعا. و«خراج ربك» فيه وجهان: أحدهما: رزق ربك في الدنيا، والثاني: أجر ربك في الآخرة.

---

(1) أبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال ص٧٣.
(2) المصدر نفسه ص٧٤.
(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٤٠.

ونرى أنه يماثلها الآيات: ﴿ أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ ﴾ (القلم: ٤٦).

و: ﴿ يَـٰقَوْمِ لَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِىٓ ﴾ (هود: ٥١).

وهذا هو ما ورد في القاموس [1] : في مادة «خرج»:

وقولهﷺ : ﴿**الخراج بالضمان** ﴾ : أي غلة العبد للمشتري بسبب أنه في ضمانه. وذلك بأن يشتري عبدا ويستغله زمانا ثم يعثر منه على عيب دسه البائع، فله رده والرجوع بالثمن، وأما الغلة التي استغلها فهي له طيبة؛ لأنه كان في ضمانه اهـــ.

وقال في (لسان العرب) [2]: الخرج والخراج واحد. وهو شيء يخرجه القوم في السنة من مالهم، بقدر معلوم. وقال الزجاج: الخرج المصدر، والخراج اسم لما يخرج.

«والخراج: غلة العبد والأمة».

«والخرج والخراج: الإِتاوة تؤخذ من أموال الناس».

«ويقال: خارج فلان غلامه: إذا اتفقا على ضريبة يردها العبد على سيده كل شهر، ويكون مخلى بينه وبين عمله. فيقال: عبد مخارج».

«ويجمع الخراج، الإِتاوة، على أخراج وأخاريج وأخرجة». ثم قال:

«وأما الخراج الذي وظفه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، سمي خراجا. ثم قيل ذلك للبلاد التي افتتحت صلحا، ووظف ما صولحوا عليه على أراضيهم، خراجية؛ لأن تلك الوظيفة أشبهت الخراج الذي ألزم الفلاحون وهو الغلة؛ لأن جملة معنى الخراج الغلة. وقيل: للجزية التي ضربت على رقاب أهل الذمة خراج؛ لأنه كالغلة الواجبة عليهم». اهـــ. كلام لسان العرب.

فنرى من ذلك أنَّ مجموع معاني الخراج هي:

(١)الأجر. (٢) الغلة. (٣) الإتاوة. (٤)واسم لما يخرج. (٥)والحصة المعينة من المال يخرجها القوم في السنة.

وهناك رأي بأن الكلمة ليست عربية أصيلة، وإنما هي نقلت عن اللغة اليونانية، عن طريق البيزنطيين [3] ، أو هي تعريب الكلمة الأرامية: Choregia [4] وكانت تعني الضريبة بصفة عامة.

---

(1) الفيروز آبادي: «لسان العرب» الجزء الثالث. مادة (خرج) الطبعة الأولى ببولاق ١٣٠٠ هـــ ص٦٦.

(2) ابن منظور: «لسان العرب» الجزء الثالث. مادة (خرج) الطبعة الأولى ببولاق ١٣٠٠ هـــ ص٦٦.

(3) The Encyclopaedia of Islam Art. Kharadj by Juynboll. Vol. 1 دائرة المعارف الإسلامية

(4) The Encyclopaedia of Islam Art. Djizy by Becker. Vol. 1 «دارة المعارف الإسلامية». وقد نقل الرأي الأول «فيليب حتي» في كتابه «تاريخ العرب مطول» ج١ ص٢٢٨. ونقل القولين في كتابه باللغة الإنجليزية

ومهما يكن الأمر، فالمؤكد أن هذه الاستعارة -إن كانت حدثت- لم تكن في العصر الإسلامي، ولا وقعت كأثر للفتوح الإسلامية، بل لا بد أن حدوثها كان قبل مجيء الإسلام، بوقت طويل أو قصير. ذلك لأننا نجد الكلمة قد استعملت في القرآن، وتكرر ورودها في الأحاديث، وعلى لسان العرب قبل بدء الفتوح وقد سبقت أمثلة من ذلك وسنذكر أمثلة غيرها. فأهمية الاستعارة تعني اللغويين، إذن، أكثر مما تعنينا في التاريخ.

ومن الأحاديث التي وردت فيها الكلمة قوله عليه السلام -لما أراد أن يتخذ السوق بالمدينة-: ﴿**هذا سوقكم لا خراج عليكم فيه**﴾ [1] .

والمعنى هنا إما الأجر وإما الإتاوة. وقوله -وهو أحد الشروط التي اشتملت عليها معاهدة «نجران»: فما زادت على الخراج أو نقصت من الأواقي [2] -أي الحلل- «فبالحساب». والمعنى هنا: الجزية. ومن العبارات الأخرى ما روي أن أبا لؤلؤة، غلام المغيرة، عندما ذهب إلى عمر يشكو إليه ثقل خراجه [3] ، سأله عمر: كم خراجك؟ قال: درهمان كل يوم. قال له: وما تحسن من الأعمال؟ قال: نقاش نجار حداد. فقال له عمر: ما خراجك بكثير على ما تحسن من الأعمال. فهذا خراج العبد الذي قالت عنه كتب اللغة أنه غلة، ولكن يبدو أنه يكون أقرب إلى الإتاوة. فإما أنْ يكون معنى الإتاوة -في كل الحالات- قد تفرع عن الغلة، وإما أن يكون نقل عن الكلمة التي استعيرت من اللغات الأجنبية، كما ذكر.

**الجزية:**

أما «الجزية» فهذا ما ذكرت عنها كتب اللغة:

قال «القاموس» [4] : «والجزية بالكسر: خراج الأرض، وما يؤخذ من الذمي. ج جزى، وجزاء». اهـ.

وجاء في «لسان العرب» [5] : الجزاء: المكافأة على الشيء والجزاء: القضاء؛ جزى هذا الأمر. قضى. ومنه قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا ﴾ .

---

(1) البلاذري: فتوح البلدان ص٢١.
(2) أبو يوسف: الخراج ص٧٢.
(3) المسعودي: مروج الذهب ج١ ص٢٩٦. أيضا ابن الأثير: الكامل ج٣ ص١٩.
(4) الفيروز آبادي: القاموس المحيط ج٤ مادة (الجزاء).
(5) ابن منظور: لسان العرب. ج١٨ (طبعة بولاق) ١٣٠٣ مادة «جزى».

قال الأزهري: أي لا تقضي. وقال الطبري: أي لا تغني. وجزى الشيء يجزي: كفى.

والجزية: إخراج الأرض، والجمع جزي وجزْي. وجزية الذمي منه.

الأزهري: والجزية ما يؤخذ من أهل الذمة. وقد تكرر ذكر الجزية في الحديث في غير موضع، وهي عبارة عن المال الذي يعقد الكتابي عليه الذمة. وهي فعلة من الجزاء كأنها جزت عن قتله، ومنه الحديث: ﴿**من أخذ أرضا بجزيتها** ﴾: أراد به الخراج.. وحديث ابن مسعود أنه اشترى من دهقان أرضا على أن يكفيه جزيتها: أي أن يقوم بخراجها (في السنة التي وقع فيها البيع).

وقال الماوردي [1] : فأما الجزية فهي موضوعة على الرؤوس، واسمها مشتق من الجزاء والأصل فيها قوله تعالى: (وذكر الآية ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ ﴾ (التوبة: ٢٩)، وفي تفسير: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ ﴾ ، قال: وفي الجزية تأويلان: أحدهما أنها من الأسماء المجملة التي لا نعرف منها ما أريد بها، إلا أن يرد بيان. والثاني أنها من الأسماء العامة التي يجب إخراجها عموما، إلا ما قد خصه الدليل).

وفرق بينها وبين الخراج [2] من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الجزية نص، وأن الخراج اجتهاد.

الثاني: أن أقل الجزية مقدر بالشرع وأكثرها مقدر بالاجتهاد، والخراج أقله وأكثره مقدر بالاجتهاد.

والثالث: أن الجزية تؤخذ مع بقاء الكفر وتسقط بحدوث الإسلام، والخراج يؤخذ مع الكفر والإسلام.

وهو يقصد بأنَّ أقل جزية قدرها الشرع ما جاءت به السنة: من تقدير ذلك بدينار. وهذا الذي ذهب إليه الشافعي [3] . ولكن مالك [4] قال: لا يقدر أقلها ولا أكثرها، وهو موكولة إلى اجتهاد الولاة. وقدرها أبو حنيفة [5] على طبقات الناس الثلاث: الأغنياء، والأوساط، والعمال، بثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين، واثني عشر درهما على الترتيب. وجرى على هذا أبو يوسف [6] . وهذا هو الذي صنعه عمر، كما مر بنا.

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٣٦.

(2) نفس المصدر.

(3) ذكر الماوردي اختلاف الفقهاء في ذلك في ص١٣٧-١٣٨-١٣٨ (الأحكام السلطانية.

(4) ذكر الماوردي اختلاف الفقهاء في ذلك في ص١٣٧-١٣٨-١٣٨ (الأحكام السلطانية.

(5) ذكر الماوردي اختلاف الفقهاء في ذلك في ص١٣٧-١٣٨-١٣٨ (الأحكام السلطانية.

(6) أبو يوسف: الخراج ص١٢٣-١٢٤-١٢٢.

وهي (أي الجزية) لا تجب إلا على الرجال (أي يعفى منها النساء والصبيان)، الأحرار العقلاء، من أهل الذمة: اليهود والنصارى. ومن جرى مجراهم من المجوس والصابئين والسامرة [1] . ولا تؤخذ من المسكين الذي يتصدق عليه، ولا من مقعد ولا من أعمى لا حرفة له، ولا من المترهبين وأهل الصوامع، إن لم يكونوا ذوي يسار [2] .

ويلتزم ولي الأمر، لهم، ببذلها، حقين: أحدهما الكف عنهم، والثاني الحماية لهم: ليكونوا بالكف آمنين، وبالحماية محروسين [3] . وقد روى نافع عن ابن عمر أنه قال: كان آخر ما تكلم به النبيﷺ أَنْ قال: احفظوني في ذمتي [4] .

وفي المعاني اللغوية المختلفة لكلمة «الجزية» لا بد أن لاحظنا أنها كانت تطلق أحيانا على خراج الأرض، كما أن الخراج كان يطلق على جزية الرأس. فاللفظان متبادلان. لاشتراكهما في معنى أنَّ كلا منهما مال يؤخذ من الذمي، وأنهما معا مال «فيء» [5] . وإن كان كل يطلق باعتبار: فكلمة «جزية» تستعمل، إذا روعيت العلاقة بين الفرد كرعية تخضع وبين الدولة التي تكفله، وخراج إذا اتجه النظر إلى المال نفسه الذي يؤدي. فاللفظ الأول فيه معنى شخصي وكأنه يتصل بحقيقة الحرب، والثاني معناه موضوعي ينتمي إلى مجال الاقتصاد. ولكن ليس معنى ذلك أن الحقيقة التي يدل عليها أي منهما لم تكن متميزة من الأخرى، أو أن المتكلم لم يكن يدرك على وجه التحديد المعنى الذي يقصده، فالقرينة والظروف تعين ما يراد.

غير أنَّ الذي يبدو لنا أن كلمة جزية كانت هي الأغلب، أو الأكثر استعمالا، في بدء عهد الإِسلام، كما يدل عليه كثرة ورودها في الأحاديث وفي مثل تعبير: «أخذ أرضا بجزيتها» فكأنها كانت تستعمل بالمعنيين. أو دالة على ضريبة بصفة عامة. ولكن بعد الفتوحات وفي عهد عمر بالذات أخذ يتحدد لكل لفظ معناه، وتختص كلمة خراج –في الأكثر- بما يرد من الأرض، وجزية بما يدفعه الشخص، وإن كان ظل من الجائز أن يتبادل اللفظان؛ لأن هذا من الوجهة اللغوية غير ممنوع، ولا يزال يجوز حتى اليوم، ما دام أن القرينة أو السياق تحدد –لا محالة- الحقيقة التي هي مقصودة. وبعد أن بعد عهد الفتوحات، وأخذ عدد أهل الذمة يقل بالدخول في الإِسلام، أخذت كلمة «خراج» تنمو

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٣٧.
(2) أبو يوسف: الخراج ص١٢٢.
(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٣٧.
(4) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٣٧.
(5) الأحكام: ص١٣٦.

في الأهمية، حتى صارت هي الأكثر شيوعا؛ لأن مدلولها صار عماد موارد الدولة.

فأصبحت تطلق أحيانا بمعنى شامل: (الإيراد العام) للدولة. وإن كان اختصاص الكلمة بمعناها الأضيق: وهي الضريبة من الأرض، ظل محتفظا به في الكتب العلمية، كتب الفقه، كما أنه حين كثر انتقال الأرض إلى أيدي المسلمين أخذ يختفي معنى الإِتاوة، ويظهر معنى الغلة.

**العشور:**

من أموال «الفيء» أيضا التي تجري مجرى الخراج: «العشور» وهي الرسوم التي تؤخذ على أموال وعروض تجارة أهل الحرب وأهل الذمة المارين بها على ثغور الإِسلام. وأول من وضعها عمر بن الخطاب [1] أيضا. كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر [2] يقول: «إنَّ تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر» فكتب إليه عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، ومن المسلمين من كل أربعين درهما (أي ربع العشر)؛ وليس فيما دون المائتين (من الدراهم) شيء وكتب أهل «منبج» —وهم قوم من أهل الحرب- إلى عمر رضي الله عنه [3] : «دعنا ندخل أرضك تجارا وتعشرنا». (فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ

في ذلك فأشاروا عليه به). فكانوا أول من عشر من أهل الحرب. وكان زياد بن حدير أول من بعث عمر بن الخطاب على عشور العراق والشام [4] . فأمره أن يأخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر. قال أبو يوسف [5] : «فما يؤخذ من المسلمين من العشور فسبيله سبيل الصدقة؛ يؤخذ من أهل الذمة جميعا وأهل الحرب فسبيله سبيل الخراج».

وقد أمر عمر زيادا ألا يأخذ العشور إلا مرة واحدة في السنة [6] ، وذلك حين جاءه رجل من تغلب يشكو من تكرار الطلب، قائلا: «أنا الشيخ النصراني الذي كلمتك».

فقال له عمر: «وأنا الشيخ الحنيفي قد قضيت حاجتك»[7]. وصارت هذه قاعدة.

أما التجارة في الداخل فليس عليها شيء. قال الماوردي [8] : «وأما أعشار الأموال المتنقلة

---

(1) أبو يوسف: الخراج ص١٣٤-١٣٥.
(2) أبو يوسف: الخراج ص١٣٤-١٣٥.
(3) أبو يوسف. الخراج ص١٣٥.
(4) نفس المصدر ص١٣٥، و ص١٢٠.
(5) نفس المصدر ص١٣٤.
(6) نفس المصدر ص١٣٦.
(7) نفس المصدر ص١٣٦. أيضا: يحيى بن آدم: الخراج ص٦٨.
(8) الأحكام السلطانية ١٩٨.

في دار الإِسلام من بلد إلى بلد فمحرمة، لا يبيحها شرع ولا يسوغها اجتهاد، ولا هي من سياسات العدل، ولا قضايا النصفة».

**أراضي العشر وأراضي الخراج:**

هذه هي أموال الفيء – الخراج وما أشبهه- التي منها يتكون بيت مال المسلمين.

ويقابل الخراج الذي يؤخذ من الذميين «الصدقات» التي هي مفروضة على المسلمين. ومن هذه «العشر»: وهو عشر الزروع والثمار في الأراضي المملوكة لهم. وقد حددت السنة ذلك: -أي العشر- في الأراضي التي تسقى سيحا أو بالسماء (أي بدون مؤونة)، أما ما تسقى بغزب أو دالية أو ساقية (أي بمؤونة) ففيها نصف العشر [1] . ومسائل العشر خارجة عن موضوعنا، ولكن وجب ذكره لأنه المقابل للخراج. فتنقسم كل الأراضي في حوزة الدولة الإِسلامية إلى نوعين:

١ - أرض عشر.

٢ - وأرض خراج.

وقد سأل «الرشيد» أبا يوسف بيان الحد بينهما، فأوضح ذلك [2] بكل دقة، فقال: إن كل أرض أسلم أهلها عليها – سواء أكانت من أرض العرب أو العجم- فهي لهم وهي أرض عشر: مثل المدينة حين أسلم عليها أهلها، وأيضا اليمن. وكذلك أرض العرب من عبدة الأوثان الذين لا تقبل منهم الجزية، وإن ظهر عليها الإِمام. وإذا قسم الإِمام أرض العجم التي فتحت عنوة بين الفاتحين فهي أرض عشر. فهذه ثلاثة. أما أرض الخراج فهي أرض العجم التي فتحت عنوة وتركها الإِمام بين أيدي أهلها يقسمها، وكذلك أرضهم التي صالحوا المسلمين على أن يؤدوا الخراج عنها ويصيروا ذمة. فالمجموع إذن خمسة أنواع للأرض [3] .

قارن هذا بما ذكره الماوردي، إذ قال [4] : «والأرضون كلها تنقسم أربعة أقسام: أحدها ما استأنف المسلمون إحياءه، فهو أرض عشر: لا يجوز أن يوضع عليها خراج والقسم الثاني ما أسلم عليه أربابه فهم أحق به، فتكون على مذهب الشافعي رحمه الله

---

(1) ذكر الماوردي أحكام العشر، صفحات ١١٢-١١٤. وأبو يوسف صفحات ٥١-٥٤.

(2) أبو يوسف «الخراج» ص٦٩ فصل حد أرض العشر من أرض «الخراج».

(3) هذا هو الذي يستخلص من كلام أبي يوسف في التفصيل السابق.

(4) الأحكام السلطانية ص١٤٠.

أرض عشر، ولا يجوز أنْ يوضع عليها خراج وقال أبو حنيفة: الإمام مخير بين أن يجعلها خراجا أو عشرا. والقسم الثالث ما ملك عن المشركين عنوة وقهرا، فيكون على مذهب الشافعي رحمه الله غنيمة تقسم بين الغانمين، وتكون أرض عشر لا يجوز أن يوضع عليها خراج وجعلها مالك وقفا على المسلمين بخراج يوضع عليها، وقال أبو حنيفة: يكون الإمام مخيرا بين الأمرين. والقسم الرابع ما صولح عليه المشركون من أرضهم فهي الأرض المختصة بوضع الخراج عليها». (وقد بينا تفاصيل آراء الأئمة وشرحنا أسانيدها فيما تقدم).

والفرق بين أموال الفيء والصدقات أن مصرف الثانية مقصور على من عينتهم الآية الكريمة: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ﴾ (الآية: ٦٠، سورة التوبة). فهذا نص. أما الأولى فهي تصرف في مصالح المسلمين عامة- وتعيين ذلك بالاجتهاد-: تصرف في أعطيات الجيش وأرزاق القضاة والمعلمين، وكل العاملين في المصلحة العامة، وفي دفع ما ينوب الناس من النوائب [1] .

وقد نص أبو يوسف على أن «مال الصدقة لا ينبغي أنْ يدخل في مال الخراج» [2] .

وقرر الماوردي مذهب الشافعي إذ قال: «ولا يجوز أنْ يصرف الفيء في أهل الصدقات، ولا تصرف الصدقات في أهل الفيء» [3] : أي يجب ألا يخلط بين المالين.

فغاية القول: إن الأموال التي تشرف عليها الدولة في الإسلام ثلاثة: الفيء. والصدقة. والخمس «خمس الغنيمة». وقد ذكر عمر في خطبته للناس كل هذه الأنواع، وميزها وحددها لهم مستشهدا بالآيات من القرآن الكريم [4] ، كما بين تفاصيل التصرف فيها وأحكامها فيما أصدر بعد من تعليمات وما أرسل من كتب. وبذلك تم وضعه للدعائم الأساسية للنظام المالي الإسلامي، الذي صار جزءا لا يتجزأ من شريعة الإسلام. قال «أبو عبيد» بعد أن ذكر ما يثبت ذلك [5] :- « فالأموال التي تليها أئمة المسلمين هي هذه الثلاثة

---

(1) أبو عبيد: الأموال صفحات ١٥-١٦ و ص٢٢٨، و ص٢٣٣. والماوردي: الأحكام السلطانية صفحات ١٢١-١٢٢.

(2) أبو يوسف: الخراج ص٨٠. وقد قال أبو يوسف هنا أيضا: «ولا ينبغي أن يجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشور؛ لأن الخراج فيء لجميع المسلمين؛ والصدقات لمن سمى الله عز وجل في كتابه» ص٨٠، وذكر الآية ص٨١.

(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٢٢. وفي ص ١٨٥ قال أيضا: لأن الخراج فيء لا يستحقه أهل الصدقة. كما لا يستحق الصدقة أهل الفيء« قال: وجوز أبو حنيفة ذلك» ذلك لأنه يجوز صرف الفيء في أهل الصدقة. وفي ص ٢٠٣ قال: إن أبا حنيفة يجوز صرف صدقات المال الظاهر: كأعشار الزرع والثمار وصدقات المواشي، على رأي الإمام واجتهاده، ولذلك يجعلها من حقوق بيت المال. وفي ص١٢٢ قال: «وسوى أبو حنيفة بينهما» «أي المالين» وجوز صرف كل واحد من المالين في كل واحد من الفريقين. نقول: وأبو يوسف لا يوافق أبا حنيفة في ذلك، كما ذكرنا في أعلى، فأبو يوسف يتفق هنا مع الشافعي

(4) أبو عبيد: الأموال صفحات ١٤-١٧.

(5) نفس المصدر.

التي ذكرها عمر، وتأولها من كتاب الله عز وجل: الفيء، والخمس، والصدقة. وهي أسماء مجملة يجمع كل واحد منها أنواعا من المال». اهـــ.

**رد على دعاوى المستشرقين:**

في ضوء ما تقدم من حقائق، يتبين أن دعوى بعض الباحثين المحدثين بأن نسبة وضع هذا النظام المالي إلى عمر ليست صحيحة، وأن الفقهاء المتأخرين هم الذين نسبوا إليه ذلك –يتبين أن هذه الدعوى وأمثالها تدفعها الأدلة التاريخية. وممن عبر عن هذه الدعوى «فيليب حتي»، فمما قال (1) . «والحقيقة أن الأخبار تعزو إلى عمر كثيرا مما أحدثته السنون التي لحقت عهده من إنشاءات دعت إليها التجارب والأحوال الجديدة، وأن ما جاء به الخلفاء الأول. في صدد الخراج والجزية وأصول جبايتها وسياسة أموال الدولة لم يكن بالشيء الخطير». ثم قال: و لم يعتبروا في ذلك إذا كانت البلاد قد دانت لهم صلحات أو أنهم فتحوها عنوة، ولا اهتدوا بتشريع قد أوجده عمر؛ فالنظرية التي تقسم البلاد إلى المفتوح صلحا والمفتوح عنوة لم تكن إلا تفسيرا متأخراً أخذ بها القوم من بعد، ولا أصل تاريخي لها؛ وكذلك شأن تفريقهم بين الجزية والخراج. و لم ترد اللفظتان في العصر الأول إلا بمعنى واحد مترادف، أي الضريبة على التعميم أما وجود الاختلاف بين الجزية والخراج فلم تعين حتى أواخر العصر الأموي (2) . اهـــ. نقول: ها نحن قد بينا فيما تقدم –وتنبغي مراجعة ما ذكرناه ولا نحتاج إلى إعادته- إن الاهتداء إلى نظام الفيء، وتقريره ووضع أصوله، إنما كان نتيجة اجتهاد عمر، وفهمه لآي الكتاب وروح الشريعة، وأنَّ «أبا يوسف» حين أبدى إعجابه بعمر، وقال: إن الذي توصل إليه «إنما كان توفيقا من الله له فيما صنع» لم يكتف بمجرد نسبة وضع النظام إليه، بل دون صفحات بسط فيها بوضوح ما جرى من مناقشات، وحدث من وقائع حتى انتهى الأمر إلى تقرير النظام، وكذلك كتب غير أبي يوسف من مؤرخي وفقهاء الإِسلام. وفقهاء الإِسلام ما كانوا / يأتون بشيء من عندهم؛ وإنما كل عملهم كان أن يفسروا ما ورد في الكتاب والسنة وما أقره الصحابة

---

(1) فيليب حتي: «تاريخ العرب» –مطول- الجزء الأول ١٩٤٩ ترجمة المؤلف ص٢٢٨. وورد نفس هذا الكلام في كتابه باللغة الإِنجليزية الذي صدر حديثا. A History of Syria. London، 1951 p. 423 .

(2) الحقيقة أن (ف. حتي) انما اتبع في هذه الآراء ما كتبه المستشرقون مثل: Juynboll و Beckey في دائرة المعارف الإِسلامية، وقد سبق أن أشرنا إلى موضع أقوالهما. وما كتبه أيضا –Wellhausen في كتابه Trans. by Weir، The Arab kingdom p. 1927 وقد قال هناك:« إنه لا يوجد في العبارات القديمة ما يشعر منه أن هناك أي تفرقة بين الجزية والخراج، إذا كانا بمعنى واحد، وأن التفرقة بينهما لم تعرف قبل عهد عمر بن عبد العزيز، وأن الفقهاء هم الذين اخترعوا هذا الفرق».

والنصوص التي نوردها هنا من المراجع الأصلية ترد على هذه الأقوال. وقد ردد رأي «ولهاوزن» بعض من كتب في تاريخ الدولة الإِسلامية من المؤلفين المسلمين مثل «عبد العزيز الدوري» في كتابه «تاريخ العراء الاقتصادي في القرن الرابع الهجري» ص١٨١-١٨٢ وغيره. ولذا وجب تحقيق المسألة

ويستنبطوا منها الأحكام ناسبين كل حكم إلى مصدره [1] .

أما دعوى عدم تفرقة الصحابة بين الخراج والجزية، وأن هذا لم يعرف إلا في أواخر العصر الأموي، فمن الغرابة بمكان، إلا إن قصد تبادل إطلاق اللفظين، ولكن العبارة تدل على أن هذا غير المقصود. فكيف لا يفرق بين حقيقتيهما، وقد حدد مقدار كل، ووضع نظامه بالتفصيل، منذ عهد عمر –كما اتضح من شرحنا فيما سبق- بل قبضت الأموال من كل مصدر على حدة، ووردت بالفعل؟ أما تبادل اللفظين فليس له أثر ولا أهمية. وإضافة لما ذكرنا من قبل، نورد فيما يلي بعض النصوص، التي تبين أن التفرقة بين الخراج والجزية، وكذلك التمييز بين ما فتح عنوة وما فتح صلحا، كان كلاهما معروفا منذ عهد عمر، بل إن الذي وضع أساس التمييز في المسألة الثانية إنما كان هو القرآن نفسه.

ونبدأ بدليل القرآن، فنقول: إن التمييز بين الصلح والعنوة إنما وضعته الآية: ﴿ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ ﴾ وبناء على الآية فرق النبي بين ما فتح بقتال وما فتح بصلح: فقسم خيبر و لم يقسم أرض بني النضير، وقد بنى الشافعي اجتهاده في مسألة الصلح مباشرة على الآية، كما تبين كتابته في «الأم» [2] . وورد تعبير «عنوة» في الحديث الذي اقتبسناه من قبل: ما يفتح من مصر أو مدينة «عنوة» فإن المدينة فتحت بالقرآن [3] ، والتمييز بين الأمرين ظاهر.

**وهذه هي النصوص:**

روى البلاذري، ويحيى بن آدم، عن إبراهيم النخعي أنه قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: إني قد أسلمت، فارفع عن أرضي الخراج. قال: لا إن أرضك أخذت عنوة [4] .

---

(1) «ملاحظة هامة»: بناء على ما أثبتناه فيما تقدم، يمكن الجزم إذن -وهي حقيقة تاريخية- بأن الخليفة عمر –رضي الله عنه- هو أول واضع لفكرة ملكية الأمة العامة لمصدر أو مصادر الإنتاج الرئيسية.

(2) الشافعي: الأم ج ٤ ص ٦٤. انظر تعريفه للفيء والغنيمة الذي سقناه فيما تقدم.

(3) انظر ص٨٨ من هذا الفصل. وقد نص الفقهاء على أنهم يبنون حكمهم في التفريق بين حالتي الصلح والعنوة على الحديث المروي عن رسول الله، وقد صدره أبو عبيد باب الصلح في كتابه الأموال بحديث معين «ص ١٤٣» وكذلك رواه «يحيى بن آدم» في كتابه «الخراج» ص ٧٥. وهذا هو الحديث على ما رواه الأول: قال رسول الله ﷺ «إنكم لعلكم تقابلون قوما فيتقونكم بأموالكم دون أنفسهم وأبنائهم، ويصالحونكم على صلح، فلا تأخذوا منهم فوق ذلك، فإنه لا يحل لكم»، قال يحيى بن آدم بعد أن روى الحديث: وهذا شبيه بحال سواد الكوفة (ص٧٦).

(4) البلاذري: فتوح البلدان ص٢٧٧. ويحيى بن آدم: الخراج ص٥٣-٥٤ .

وروى يحيى أيضا [1] أن رجلا آخر جاء إلى عمر فقال: إن أرض كذا وكذا يطيقون من الخراج أكثر مما عليهم، فقال (أي عمر): لا سبيل عليهم إنا قد صالحناهم صلحا».

أي أن عمر فرق بين الأمرين: ففي أرض العنوة لا يسقط الخراج بالإسلام. وفي أرض الصلح لا يزداد عليهم على ما اشترط.

وروى يحيى أيضا [2] أن دهاقنة من أهل نهر الملك أسلمت، فكتب عمر إلى سعد أو إلى عامله، أن ادفع إليها أرضها تؤدي عنها: يقصد أن الخراج يبقى عليها؛ لأن أرضها فتحت عنوة، بخلاف ما إذا كانت فتحت صلحا فيكون الحكم كما في الواقعة التالية: -

قال يحيى: وسمعنا في بعض الحديث أن رجلين أسلما من أهل «أليس» فرفع عمر جزيتهما من جميع الخراج، وذلك أن أهل (أليس) كانوا صلحا [3] .

وروى أيضا [4] : أسلم دهقان من أهل «عين التمر» فقال له علي عليه السلام: أما جزية رأسك فنرفعها، وأما أرضك فللمسلمين؛ فإن شئت فرضنا لك وإن شئت جعلناك قهرمانا لنا.

وفي هذا كفاية.

أما النصوص الدالة على التفرقة بين الجزية والخراج؛ فهذا الأخير واحد منها:

وروى أبو يوسف [5] ، من نص خطبة عمر، أنه قال فيها، وهو يخاطب الصحابة –قال: وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج (وفي رقابهم الجزية) وأعاد أبو يوسف قصة ما حدث. فقال [6] : «فأجمع (أي عمر) على تركه –أي السواد- ووضع الخراج على أرضهم والجزية على رؤوسهم». وروى أيضا [7] . عن محمد بن إسحاق عن الزهري أنه قال: « افتتح عمر بن الخطاب العراق..إلخ، وضرب عليهم الجزية وأخذ الخراج من الأرض».

---

(1) يحيى بن آدم: الخراج ص ٥٤.
(2) يحيى بن آدم: الخراج ص٦٠.
(3) المصدر نفسه ص٢١.
(4) المصدر نفسه ص٦١.
(5) أبو يوسف: الخراج ص٢٥.
(6) نفس المصدر ص٣٥.
(7) نفس المصدر ص٢٨.

وأورد البلاذري نص الصلح الذي عقده أبو عبيدة مع أهل بعلبك فجاء فيه: «وعلى من أقام منهم الجزية والخراج» [1] . ثم قال: «ومضى – أي أبو عبيدة- نحو حماة فتلقاه أهلها مذعنين فصالحهم على الجزية في رؤوسهم والخراج في أرضهم» [2] .

وقال البلاذري أيضا عن عمرو بن العاص: «ثم فتح بعد ذلك. نابلس على أن أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم ومنازلهم، وعلى أن الجزية على رقابهم والخراج على أرضهم» [3] . وهكذا لو ذهبنا نستقصي الأمثلة على أن التمييز بين الجزية والخراج كان واضحا منذ عهد الفتوح، لوجدنا منها عددا كبيرا.

فهذه الدعوى إذن –وهي تتردد في كتابات كثير من المحدثين- أن التمييز بين الصلح والعنوة، أو بين الخراج والجزية، لم يكن معروفا في عهد الصحابة، و لم يعرف إلا في أواخر العصر الأموي، وأن الفقهاء هم الذين صنعوا ذلك، «و لم يهتدوا بتشريع وضعه عمر» إلخ. هذه الدعوى منهارة ولا أساس لها. والفقهاء كانوا يعرفون أنهم إنما يقررون أحكام شريعة دينية، فلم يعهد عنهم إلا أنهم كانوا يروونها بكل دقة وحذر، ولا يستنبطون حكما إلا من أصل، ويسندون كل قول إلى قائله، وكل عمل إلى صاحبه. وذلك في أمانة علمية تامة.

---

(1) البلاذري: فتوح البلدان ص١٣٦.
(2) نفس المصدر ص١٣٨.
(3) نفس المصدر ص١٤٥.

# الملكية:
## العامة ضد الخاصة

# الملكية المزدوجة [*]

يقوم الاقتصاد الرأسمالي أساسا على الملكية الخاصة أي: الملكية الفردية فهو يعطي لكل فرد الحق في امتلاك ما يشاء من السلع الإنتاجية والاستهلاكية دون أن يفرض أية قيود على حريته في التملك أو الإنفاق أو استغلال ثروته.

وموقف الاقتصاد الرأسمالي هذا من الملكية إنما يرجع إلى الفلسفة التي يستند إليها، وهي فلسفة المذهب الفردي التي تنظر إلى الفرد على أنه محور الوجود وأن سعادته وحريته واستقلاله هي ما يهدف إليه النظام السياسي والاقتصادي، ومن ثم كان تقديسه للملكية الفردية.

لكن إذا كان النظام الرأسمالي يقوم على الملكية الخاصة كقاعدة، إلا أن ذلك لا يمنع من اعتراف هذا النظام –على سبيل الاستثناء- ببعض صور الملكية العامة حين تفرض الضرورة تأميم مرفق من مرافق الدولة.

وعلى العكس من الاقتصاد الرأسمالي فإن الاقتصاد الاشتراكي يقوم أساسا على الملكية العامة –أي ملكية الجماعة التي تمثلها الدولة- لوسائل الإنتاج، ولا يعترف بالملكية الفردية إلا استثناء وعلى خلاف هذا الأصل العام. ففي ظل هذا الاقتصاد لا يسمح للفرد –كقاعدة- أن يمتلك أي مال من أموال الإنتاج، وتصبح الدولة هي المالكة الوحيدة لكل أدوات الإنتاج ولجميع المشروعات ومرافق الخدمات [1] .

وهذا الموقف من الملكية يرجع بدوره إلى الفلسفة التي يستند إليها الاقتصاد الاشتراكي، وهي فلسفة المذهب الجماعي الذي يعتبر أن الأصل هو الجماعة وما الفرد إلا عضو من أعضائها لا يستطيع أن يعيش خارجها ولا يشعر باستقلاله إلا داخلها، وليس له من الحقوق إلا ما تقرره له الجماعة وتضفي عليه حمايتها.

(*) من كتاب النظام الاقتصادي في الإسلام –مبادئه وأهدافه للأستاذ عبد الرحمن العسال وعبد الكريم أحمد

(1) وننبه إلى أن النظم الاشتراكية تتفاوت في مدى اعترافها بالملكية الفردية لوسائل الإنتاج. فعلى سبيل المثال فإن النظام الاشتراكي الماركسي يتشدد في الاعتراف بالملكية الفردية لوسائل الإنتاج حتى ولو في صورة استثناء، أما النظم الاشتراكية الأخرى، فهي وإن اعترفت بها على سبيل الاستثناء، فإن بعضها يقصرها على أنواع معينة من النشاط الاقتصادي تتميز بضعف تأثيرها على الاقتصاد القومي، والبعض الآخر يحددها بمقدار معين لا تتجاوزه.

**الملكية في الاقتصاد الإسلامي:**

أما الاقتصاد الإِسلامي فله موقفه المتميز من الملكية، والذي يختلف عن موقف كل من الاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي.

فهو لا يتفق مع الاقتصاد الرأسمالي في اعتبار الملكية الخاصة هي الأصل أو القاعدة، والملكية العامة هي الاستثناء.

ولا يتفق كذلك مع الاقتصاد الاشتراكي في النظر إلى الملكية العامة على أنها الأساس أو القاعدة، والملكية الخاصة هي الاستثناء.

ولكنه يأخذ بكلا النوعين من الملكية في وقت واحد كأصل وليس كاستثناء.

فالاقتصاد الإِسلامي –منذ البداية- يقر الملكية الفردية ويقر كذلك الملكية الجماعية، ويجعل لكل منهما مجالها الخاص الذي تعمل فيه، ولا يعتبر ذلك استثناء أو علاجا مؤقتاً اقتضته ضرورة معينة (1) .

وموقف الاقتصاد الإِسلامي هو موقف متميز وأصيل في الوقت ذاته، وليس أدل على سبقه من أن كلا من المذهبين الرأسمالي والاشتراكي لم يستطع –بعد تجارب عديدة ومريرة- أن يبني اقتصاده على أساس نوع واحد من الملكية مع إهمال النوع الآخر.

فالاقتصاد الرأسمالي رغم قيامه على الملكية الفردية وكراهيته الملكية الجماعية، إلا أنه إزاء طغيان الملكية الفردية وعزوفها عن القيام بالمشروعات الأساسية اللازمة للاقتصاد القومي، فقد اضطر إلى الأخذ بفكرة الملكية العامة في صورة تأميم بعض المشروعات الخاصة أو قيام الدولة –ابتداء- ببعض المشروعات الاقتصادية التي يعزف عنها الأفراد.

وخير شاهد على ذلك عمليات التأميم والتدخل في النشاط الاقتصادي التي لجأت إليها الدول الرأسمالية منذ السنوات السابقة على الحروب العالمية الأولى (2) .

---

(1) د. أحمد النجار: النظرية الاقتصادية في الإِسلام، المرجع السابق ص٧٧. وراجع كذلك –محمد باقر الصدر: اقتصادنا، المرجع السابق ص٢٥٨-٢٥٩، د. شوقي الفنجري: المدخل إلى الاقتصاد الإِسلامي، المرجع السابق ص٩٢-٩٤.

(2) راجع تاريخ موجز الملكية العامة في الدول الرأسمالية خاصة في إنجلترا وفرنسا في عيسى عبده: الاقتصاد الإِسلامي، مدخل ومنهج، المرجع السابق ص١٩٤ وما بعدها، حيث يذكر مثلا أن إنجلترا شهدت أول صورة هامة للملكية العامة سنة ١٩٠٨ بمناسبة إفلاس الشركات التجارية التي كانت تباشر نشاطها في ميناء لندن، فرأت الحكومة أن تنشئ هيئة عامة أسندت إليها أعمال الملاحة في نهر التيمس وأرصفته وقبل الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩-١٩٤٥ ثم تأميم الإذاعة. وفي أعقاب هذه الحرب شمل التأميم كثيراً من الصناعات والمرافق كصناعة استخراج الفحم وتأميم مرفق نقل الركاب والبضائع بالسيارات وتأميم المستشفيات

كذلك فإن الاقتصاد الاشتراكي –إزاء تدهور الإنتاج كما ونوعا [1] واقتناع المسئولين عن هذا الاقتصاد بأن ذلك راجع –بصفة أساسية- إلى إلغاء الملكية الفردية –بضرورة الاعتراف بالملكية الفردية.

وأصدق مثال على ذلك ما تضمنته المادة السابعة من دستور الاتحاد السوفيتي التي أعطت لكل عائلة من العائلات المشتركة في المزرعة التعاونية حق تملك مسكن وقطعة أرض ملحقة به، وبعض الماشية والطيور والأدوات الزراعية، كما أعطت المادة التاسعة للفلاحين والحرفيين حق تملك المشروعات الاقتصادية الصغيرة [2] .

**الملكية في الاقتصاد الإسلامي مقيدة:**

والأمر الذي يجدر التنبيه إليه أن الملكية في الاقتصاد الإسلامي سواء أكانت ملكية خاصة أو ملكية عامة ليست مطلقة، بل هي مقيدة بقيود ترجع إلى تحقيق مصلحة الجماعة وإلى منع الضرر، الذي ينتهي بالملكية إلى أن تصبح وظيفة اجتماعية.

وسوف نتعرض لهذه القيود بالتفصيل عند بحث نوعي الملكية. والذي يعنينا في هذا المقام هو أن نبين الأساس الشرعي الذي تستند إليه هذه القيود.

ترجع هذه القيود أساسا إلى نظرة الإسلام للملكية:

فالذي يتتبع نصوص الكتاب يجد أن الأصل في الأموال جميعا –بكل أشكالها وأنواعها- أنها ملك لله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [3]، ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ﴾ [4]، ﴿ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ﴾ [5]، ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [6].

وإذا كان المال كله لله فإن يد البشر عليه هي يد استخلاف، أي أن البشر خلفاء عن الله في استعمال هذا المال والتصرف فيه.

---

(1) راجع على سبيل المثال ما سبق أن ذكرناه عن الخطة الزراعية التي انتهت سنة ١٩٦٥ في الاتحاد السوفيتي وما كشف عنه من أن هذه الخطة لم تحقق سوى ١٠% مما كان مقدرا لها.

(2) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، المرجع السابق ص٢٩٩.

(3) المائدة: ١٧.

(4) المائدة: ١٢٠

(5) طه: ٦

(6) النور: ٣٣

وحق الخلافة عن الله في المال مستمد من حق الخلافة العام الذي للبشر بمقتضى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [1] وفضلا عن ذلك فهو مستمد مباشرة من النصوص. إذ يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [2] .

فكون الإنسان خليفة عن الله في المال يدل في حد ذاته على أن الإنسان ما هو إلا وكيل أو موظف يعمل في ملك الله لخير المجتمع الإسلامي كله.

ولما كان من واجب الوكيل أن يتقيد بتعليمات موكله ولا يخرج عنها، ومن واجب الموظف أن يتقيد بأوامر رئيسه وينفذها، لذلك كان من واجب البشر –وهم خلفاء الله في المال- أن يتقيدوا بأوامره وتعليماته في هذا المال ويلتزموا بها. وهذا هو الأساس الشرعي للقيود المفروضة على الملكية.

والذي نخلص إليه من ذلك أن ملكية المال –سواء أكانت ملكية عامة أو خاصة- ليست حقا مطلقا، وإنما هي مجرد خلافة لله تعالى وهي- خلافة مقيدة بأوامره ونواهيه.

وإذا لم يلتزم الإنسان المستخلف بأوامر الله ونهيه في المال الذي تحت يده وخالف أوامر الله في النعم التي وضعها تحت يده و لم يحسن القيام بهذه الوظيفة الاجتماعية، فإن الجزاء هو أن يستبدل به مَنْ هو أصلح منه، وهذا ما تبرزه بإعجاز الآيات الأخيرة من سورة محمد ﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ ۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾ ﴾ [3].

وقد ضرب لنا الحق تبارك وتعالى مثلا لهذا الاستبدال- وإن كان أليما- في قصة قارون. إذ نصحه قومه فيما يقص القرآن ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأٓخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ

---

(1) البقرة: ٣٠.

(2) الحديد: ٧، وراجع تفسير الزمخشري لهذه الآية الكريمة إذ يقول: (يعني أن الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها، وإنما مولكم إياها وخولكم الاستمتاع بها وجعلكم خلفاءه في التصرف فيها، فليست هي أموالكم في الحقيقة، وما أنتم إلا بمترلة الوكلاء والنواب)

(3) محمد: ٣٨.

لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾[1]. فأخذته العزة بالإثم حتى نال جزاءه ﴿ فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُۥ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُنتَصِرِينَ ﴿٨١﴾ ﴾[2].

وهكذا كان الاستبدال وهكذا كان أخذ ربك ﴿ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴿١٠٢﴾ ﴾[3] .

وإذا ما انتهينا من عرض موقف الإسلام من الملكية ومن بيان أن هذه الملكية بنوعيها ملكية مقيدة وليست مطلقة، وكشفنا عن الأساس الشرعي لذلك فإنه يكون علينا أن نعرض بشيء من التفصيل والبيان لكل من نوعي الملكية.

وسوف يكون ذلك في مبحثين نخصص أولهما للملكية الخاصة، ونخصص الثاني للملكية العامة.

---

(1) القصص: ٧٧.
(2) القصص: ٨١.
(3) هود: ١٠٢.

المبحث الأول

## الملكية الخاصة في الإِسلام

**إقرارها وحمايتها وتنظيمها:**

ينظر الإِسلام للإنسان على أنه مخلوق له دوافعه الفطرية وغرائزه الاجتماعية، وإن من بين هذه الدوافع والغرائز غريزة التملك وحب المال، وهي التي تدفع الإِنسان إلى الكسب والتعمير وحب البقاء.

وقد جاء إقرار هذه الغريزة والاعتراف بها في الكثير من نصوص القرآن والسنة، من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ۝١٩ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۝٢٠ ﴾ [1]، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿**لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب**﴾ [2] .

ومن هنا كان موقف الإِسلام من الملكية هو موقف المعترف بها لا المنكر لها، موقف المحترم لها لا المهدر لها.

ولكن الإِسلام حين اعترف بهذه الملكية واحترمها لم يكتف بهذا القدر و لم يقف عنده بل تجاوزه إلى تنظيم هذه الملكية.

وموقف الإِسلام المتميز على هذا النحو يخالف موقف كل من المذهبين الرأسمالي والاشتراكي.

فاعتراف الإِسلام بالملكية واحترامه لها يخالف المذهب الاشتراكي الذي أهدرها وألغاها حين ألغى الملكية الفردية لوسائل الإِنتاج.

وتنظيم الإِسلام للملكية يخالف موقف المذهب الرأسمالي الذي أطلق لها العنان وتركها حرة مطلقة لا قيود عليها.

---

(1) الفجر: ١٩، ٢٠

(2) رواه مسلم.

واحترام الإسلام للملكية يبدو واضحا في احترام المال الذي هو محل هذه الملكية.

ويظهر احترام المال في الآتي:

أولا: أن الشريعة جعلته من مقاصدها الخمسة التي يجب الحفاظ عليها ورعايتها. وهذه المقاصد هي الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

ثانيا: أن الشريعة نهت عن الاعتداء على هذا المال بأي نوع من أنواع الاعتداء.

فيقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه –في خطبة الوداع ﴿**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا** ﴾ (1) . ويقول: ﴿**كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه** ﴾ (2) .

و لم تكتف الشريعة بهذه النصوص العامة، بل خصت أنواعاً معينة من الاعتداء لأهميتها وخطورة الآثار الناجمة عنها.

- فحرمت أكل أموال الناس بالباطل ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾(3).

- وحرمت السرقة ووضعت الجزاء الرادع لها ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ (4).

وبالإضافة إلى تحريم السرقة وأكل أموال الناس بالباطل، فقد حرمت شريعة الإسلام غصب المال وبينت أن الغاصب ملعون ومحروم من رحمة الله. وفي هذا يقول الرسول الكريم صلوات الله عليه ﴿**من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين** ﴾ (5) ، ويقول: ﴿**من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة** ﴾ (6) . وفضلا عن ذلك فإن الشريعة الإسلامية توجب على الغاصب أن يرد المال المغصوب أو يرد قيمته إذا بدده أو أتلفه. فإن كان المغصوب أرضا فغرس فيها أو بنى، خلع الغرس وهدم البناء وردت إلى صاحبها كما كانت، ولا يخل ذلك بعقوبة التعزير التي توقع على الغاصب.

---

(1) متفق عليه.
(2) رواه الترمذي وقال: حديث حسن.
(3) البقرة: ١٨٨.
(4) المائدة: ٣٨.
(5) متفق عليه.
(6) رواه مسلم.

وتنظيم الإسلام للملكية يرجع إلى رغبته في تلافي خطورتين [1] :

الأولى: طغيان المال على نفسية صاحبه واستبداده به ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ۝٧ ﴾ [2] .

الثانية: هي الفقر وآثاره المدمرة فرديا وجماعيا. فهو يمحو منابع العزة والقوة في نفس المحتاج، ويجعله يرضى بالهوان والذل، بل ويدفعه إلى ارتكاب الرذائل والجرائم. ولهذا كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه يستعيذ من الفقر بقوله: ﴿**اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر** ﴾ فقرن بين الكفر والفقر وفي هذا ما يكفي لبيان خطورة الفقر على نفسية المسلم.

ومن هنا كان تنظيم الإسلام للملكية لمعالجة هاتين الخطورتين [3] : فاهتم أولاً بوضع المعايير الصحيحة للقيم العليا، فبين أن أساس المفاضلة بين الناس هو أخلاقهم وأعمالهم لا أموالهم وثرواتهم: ﴿ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾ [4] .

- وقرر أن المسلم مستخلف على هذا المال وموظف فيه وأن مهمته تنحصر في تنميته وإنفاقه لا في كنزه واحتكاره.
- واهتم بالتركيز على المصادر التي يكتسب منها المال فاشترط أن تكون مصادر طيبة وحرم مصادر الكسب الخبيث.
- وفرض في المال حقوقاً لغير صاحبه أهمها حق النفقة على الزوجة والأقارب المحتاجين وحق الزكاة.
- أقام نظاماً محكماً للمعاملات حتى لا يتظالم الناس.

**طرق كسب الملكية:**

تكتسب الملكية عادة بالطرق الآتية:

١- الزرع وإحياء موات الأرض.

٢- العمل.

---

(1) د. أحمد العسال: منهج الإسلام في إقامة العدل الاجتماعي، مذكرات في مادة الثقافة الإسلامية- طلبة جامعة الرياض في العام الجامعي ١٣٩٣/٩٢هـــ- صادر عن مؤسسة الأنوار ص ١٤-١٥.

(2) العلق: ٦- ٧.

(3) د. أحمد العسال: المرجع السابق ص ١٥.

(4) الحجرات: ١٣.

٣- العقود الناقلة للملكية بأنواعها المختلفة من بيع وهبة..... إلخ.

٤- الخلافة بميراث أو وصية.

٥- الانتظار.

ويقر الإسلام هذه الطرق جميعها فيما عدا الطريق الخامس وهو كسب الملكية بطريق الانتظار. وصورته أن يدفع شخص مبلغا من المال – إلى شخص آخر لأجل، في نظير أن يعيد إليه – بعد انتهاء الأجل – المبلغ المدفوع مضافاً مبلغاً آخر هو الربا أو الزيادة.

وعلة تحريم هذا الطريق في الإسلام أنه يؤدي إلى كسب لا مخاطرة فيه ولا خسارة، فضلاً عن أنه يؤدي إلى وجود طائفة من الناس لا تسهم في أي عمل إنتاجي اكتفاء بالانتظار.

والعمل، وهو الطريق الثاني من طرق كسب الملكية – هو في حقيقة الأمر العنصر الفعال في كل طرق الكسب التي أباحها الإسلام. وقد يختلط العمل برأس المال فيشتركان سوياً في الإنتاج وتحقيق الكسب، وقد ينفرد العمل وحده بالإنتاج ويأتي بالكسب.

والعمل هو أبرز طرق الكسب في الإسلام، وقد جاءت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تمجده وتحث عليه.

كذلك فإن الطريق الثالث من طرق الكسب وهو العقود الناقلة للملكية سوف نعرض لها بالتفصيل في الفصل الأول من الباب الثالث المخصص للنظرية العامة للمعاملات في الفقه الإسلامي.

ويتبقى بعد ذلك الطريقان الأول والرابع، نعالجهما فيما يلي من سطور:-

**الزرع وإحياء الموات كطريق لكسب الملكية:-**

الزرع: دعا الإسلام منذ أربعة عشر قرناً إلى الزراعة وحث المسلمين عليها، تقديراً منه بأن الناس إنما يحصلون على جل احتياجاتهم الغذائية عن طريق الزراعة. ولا تزال الأرض حتى اليوم هي المصدر الرئيسي لمد العالم كله باحتياجاته من المواد الغذائية.

ويبدو اهتمام الإسلام بالزراعة وحثه عليها من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿**ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له صدقة**﴾ [1] .

(1) رواه البخاري.

ومن هذا الحديث يتبين أن الزارع في صدقة مستمرة؛ لأنه يندر بل يستحيل أن يزرع زرعاً فلا يأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة.

والكسب بالزرع يتضمن نوعاً من التفويض لله تعالى.

فبعد أن يؤدي الإنسان ما عليه من شق الأرض وبذر الحب فيها وريها فإن الخير بعد ذلك يكون من الله فالق الحب والنوى.

وتشجيعا للناس على زراعة الأرض وفلاحتها، جعلت شريعة الإسلام من يحيي أرضا – لا تنتج زرعا – مالكا لها.

إحياء الموات: الموات من الأرض هي التي تعذر زرعها لانقطاع الماء عنها أو لغمر الماء لها أو لكون طينتها غير صالحة للزراعة ابتداء [1] .

ويكون إحياؤها بجعلها صالحة للزراعة وذلك بإزالة السبب الذي جعلها غير صالحة. فإن كان هذا السبب يرجع إلى انقطاع الماء عنها عمل على توصيل الماء إليها، وإن كان يرجع إلى غمر المار لها عمل على نزح الماء عنها وإقامة السدود التي تمنع غمره لها، وإن كان السبب يرجع إلى أن تربتها غير صالحة للزراعة عمل على تسميد التربة وإضافة المواد التي تخصبها.

ويشترط لاعتبار الأرض مواتا ألا يكون منتفعا بها بأي سبيل من سبل الانتفاع كأن تكون الأرض قريبة من المدينة أو القرية فيتخذها أهلها مرابض للحيوان أو ملاعب للخيل، لذلك اشترط بعض الفقهاء أن تكون الأرض بعيدة عن العمران لكي لا تكون مرفقا من مرافقه أو يتوقع أن تكون كذلك [2] .

وإحياء الموات واجب على القادر عليه إن كانت الأرض غير مملوكة لأحد.

وهذا الحكم على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لاقتصاد الدولة الإسلامية؛ إذ يترتب عليه زيادة مواردنا الاقتصادية بتحويل الأموال غير المستغلة إلى أموال مستغلة تسهم في إشباع الحاجات العامة.

---

(1) أبو زهرة: في المجتمع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٤٥.

(2) نقل ذلك أستاذنا المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة، المرجع السابق ص ٤٥، ونحن لا نرى محلاً لاشتراط هذا الشرط ونعتقد أن واضعيه أرادوا منه أن يكون قرينة على أن الأرض ليس منتفعاً بها بأي صورة من الصور، ومع ذلك فهي قرينة ليست قاطعة؛ لأنه يصح أن تكون الأرض بعيدة عن العمران ومع ذلك ينتفع بها، وقد تكون قريبة من العمران ولا ينتفع بها أحد، وعلى ذلك يكفي في نظرنا الشرط الأول وهو ألا تكون الأرض منتفعاً بها بأي صورة من الصور. ويؤيد هذا النظر أن الإمام مالك لم يشترط هذا الشرط، بل أجاز إحياء الأرض القريبة من العمران، وإن كان اشترط في ذلك إذن الإمام كما سنرى.

والأمر الذي يجدر التنبيه إليه هو أن الإِحياء وحده هو سبب ملكية الأرض. وعلى ذلك فإن ما نشاهده اليوم في كثير من البلاد من حيازة الأرض غير المملوكة بتحجيرها (أي بوضع سور من الحجارة حولها) دون إحيائها لا يكفي وحده لاكتساب ملكيتها، وإن كان يعطي صاحبه الأولوية في إحيائها. ولكن حق الأولوية هذا لا يستمر إلا لمدة ثلاث سنوات، فإن لم يحيها خلال هذه المدة نزعت الأرض من يده وسلمت لغيره، وأساس ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿**من أحيا أرضا ميتة فهي له** ﴾ [1] .

والإحياء سبب للملكية باتفاق الفقهاء، ولكن هل يشترط للإحياء المسبب للملكية إذن ولي الأمر في الإِحياء؟

ذهب الشافعي، وأحمد وأبو يوسف، ومحمد – تمسكاً بعموم النصوص الواردة عن رسول الله ﷺ – إلى أن الإِحياء لا يفتقر إلى إذن الإِمام.

وذهب أبو حنيفة وحده إلى أنه يفتقر إلى حكم الإِمام [2] . ويعلل أبو حنيفة قوله بأن للإمام مدخلا في النظر في ذلك – أي في الإِحياء – بدليل أن من تحجر مواتاً فلم يحيه فإن الإِمام يطالبه بالإحياء أو الترك فافتقر إلى إذنه، كما لبيت المال.

ويرد صاحب المغني على ذلك بقوله (ولنا عموم قوله عليه الصلاة والسلام ﴿**من أحيا أرضا ميتة فهي له** ﴾ ولأن هذه عين مباحة، فلا يفتقر تملكها إلى إذن الإِمام كأخذ الحشيش والحطب. ونظر الإِمام في ذلك لا يدل على اعتبار إذنه.

وأما بيت المال فإنما مملوك للمسلمين وللإمام ترتيب مصارفه، فافتقر إلى إذنه بخلاف مسألتنا، فإن هذا مباح، فمن سبق إليه كان أحق الناس به كالحشيش والحطب والثمار المباحة في الجبال [3] .

وإذا كان نظر الإِمام لا يدل على اعتبار إذنه في التملك، كما قال ابن قدامة، فما الذي يدل عليه إذن نظر الإِمام؟

في رأينا نظر الإِمام أو إذنه ضروري ليس للتملك وإنما للإحياء، وذلك لمنع التنازع بين الناس حتى لا يتعدى أحد على مال غيره، أو بمعنى آخر هو للتأكد من أن الأرض ليست مملوكة لأحد وهو شرط التملك بالإحياء، كما يدل عليه حديث آخر رواه أبو عبيدة في

---

(1) رواه أبو داود والترمذي والنسائي، وحسنه الترمذي.
(2) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى جـــ٢٨ ص ٦٨٦.
(3) ابن قدامة: المغني جـــ٥ فقرة ٤٣٠٥ ص ٤٤١.

كتاب الأموال عن السيدة عائشة «من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها» [1] .

وفي اعتقادنا أن هذا هو المعنى الذي فهمه مالك والذي دفعه إلى التفرقة بين الأرض البعيدة عن العمران وتلك القريبة من العمران.

فهو يرى أنه إذا كانت الأرض بعيدة عن العمران بحيث لا يباح فيها الناس عادة لم يحتج إلى إذن من الإمام. وإن كانت مما قرب من العمران ويباح فيه الناس — افتقر إلى إذنه؛ لأنه في هذه الحالة الأخيرة توجد مظنة أن تكون الأرض داخله في ملكية أحد، فاحتيج إلى إذن الإمام للتحقق من ذلك.

وهكذا يتضح أن الحكمة في اشتراط إذن الإمام هي رفع التنازع وحتى لا ينصب الإحياء على أرض مملوكة للغير.

وهذه الحكمة هي التي كانت وراء اشتراط أبي حنيفة لإذن الإمام، كما يؤكد صاحبه أبو يوسف في كتابه «الخراج» [2].

وخلاصة القول في الموضوع أن جمهور الفقهاء ينظر إلى الواقع لا ينظر إلى المتوقع، فيرون أنه إذا لم يكن خلاف ولا نزاع فإن الإحياء وحده سبب للملكية، وأبو حنيفة يتوقع الخلاف فيعمل على الوقاية منه قبل وقوعه.

وفي رأينا أن رأي الأمام أبي حنيفة هو الأولى بالاتباع خاصة في هذا الزمان الذي فسدت فيه الذمم بحيث يكون الغالب على الظن هو حدوث الخلاف والتراع بين الناس وفي تدخل ولي الأمر ما يمنع ذلك التراع الذي يغلب على الظن وقوعه.

---

(1) رواه البخاري.

(2) راجع كتاب الخراج لأبي يوسف حيث يقول: «وكان أبو حنيفة -رحمه الله- يقول: من أحيا أرضاً مواتاً فهي له إذا أجازه الأمام، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الإمام فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده، ويصنع فيها ما يرى من الإجازة أو الإقطاع وغير ذلك».

قيل لأبي يوسف: ما ينبغي لأبي حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شيء؛ لأن الحديث قد جاء عن النبيﷺ أنه قال: «من أحيا أرضا ميتة فهي له» فبين لنا ذلك الشيء، فهل سمعت عنه في هذا شيئاً يحتج به؟

قال أبو يوسف: حجته في ذلك أنه يقول: الإحياء لا يكون إلا بإذن من الإمام. أرأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعاً واحداً وكل منهما منع صاحبه، أيهما أحق، أرأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضاً ميتة بفناء رجل، وهو مقر أنه لا حق له فيها. فقال لا يحق له، فإنها بفنائي وذلك يضربي، فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام في ذلك هاهنا فصلاً بين الناس، فإذا أذن الإمام في ذلك لإنسان كان له أن يحييها وكان ذلك الإذن جائزاً مستقيماً، وإذا منع الإمام أحداً كان ذلك المنع جائزاً. ولم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد، ولا الضرر فيه مع إذن الإمام ومنعه. وليس ما قاله أبو حنيفة يرد الأثر، إنما رد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الأمام فليست له، فأما أن يقول هي له فهذا اتباع الأثر، ولكن بإذن الإمام ليكون إذنه فصلاً فيما بينهم من خصوماتهم ومنع أضرار بعضهم ببعض، أما أنا فأرى إذا لم يكن ضرر على أحد ولا لأحد فيه خصومة أن إذن رسول الله ﷺ قائم، قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق».

والذي يعنينا إبرازه هنا هو أن الأخذ برأي الإمام أبي حنيفة واشتراط إذن ولي الأمر في إحياء الأرض وتملكها ليس فيه مخالفة ولا رد ولا تغيير لسنة رسول الله ﷺ كما قال – بحق – صاحبه أبو يوسف وإنما تكون مخالفة الحديث أو رده لو قال أبو حنيفة: وإن أحياها بإذن الإمام فليست له، فأما أن يقول: هي له، فهذا اتباع الأثر.

ونضيف إلى ذلك أن حديث الإحياء يشترط أن تكون الأرض الميتة ليست مملوكة لأحد، وقد جاء هذا الشرط صريحاً في الحديث الذي نقله أبو عبيدة في كتابه «الأموال» عن السيدة عائشة، وإذن فشرط تطبيق حديث الإحياء الذي يُملك الأرض لمن يحييها أن تكون هذه الأرض ليست مملوكة لأحد، وإذْن الإمام الذي اشترطه أبو حنيفة هو التحقق من توافر هذا الشرط، فكأن هذا الإذن لازم لتطبيق الحديث، وبالتالي فهو لا يرد الحديث ولا يخالفه.

**الميراث والوصية كطريق لاكتساب الملكية:**

لم يجعل الإسلام الملكية الخاصة مقصورة على صاحبها ولهذا قرر انتقالها – بعد وفاته – إلى الأشخاص الذين تكون حياتهم امتدادا لحياته أو يكونون مرتبطين به بحقوق وواجبات وهم الأولاد والزوجة والأقارب، وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ ﴿**فأيما مؤمن ترك مالا فليرثه عصبته من كانوا** ﴾ [1] .

ولا يجوز لمسلم أن ينكر أن الأموال تنتقل بعد وفاة الشخص إلى ورثته، ومن أنكر ذلك أنكر أمراً أجمع عليه المسلمون وعلم من الدين بالضرورة، وهذا يخرجه من حظيرة الإسلام.

وقد شدد التشريع الإسلامي في الميراث، ولذلك تولى الله سبحانه وحده بيانه وبيان مراتبه وما يستحقه كل وارث و لم يترك ذلك لبشر، ولو كان النبيﷺ ، فلم يترك القرآن للسنة من بيان الميراث إلا القدر الضئيل الذي لا يعدو أن يكون تفريعاً أو بياناً لنص مجمل في القرآن.

ونظام الميراث الذي وضعه الإسلام له آثار اقتصادية بعيدة المدى فهو يؤدي إلى تفتيت الثروة تفتيتاً هادئاً ومستمراً بلا عنف أو ثورة، فيمنع بذلك من تضخم الثروات وتركيزها في أيدي فئة قليلة من أفراد المجتمع وهو أحد العيوب الأساسية التي يعاني منها النظام الرأسمالي نظراً لما يؤدي إليه من تفاوت كبير في الدخول.

---

(1) رواه البخاري .

فالإسلام لم يجعل التركة وقفا على الذكور فحسب، ولا على الابن البكر وحده، كما فعلت بعض شرائع الغرب (1)، وإنما وزع أنصبة الإرث توزيعاً واسعاً بأن عمد إلى التركة فقسمها إلى أجزاء أشرك فيها الأصول والفروع، بل وورث الزوجين من بعضهما البعض وبذلك سمح بنقل الملكية من أسرة إلى أسرة فجاء نظاماً فريداً في تجزئة التركة عن رضا واختيار.

فالملكية الواحدة طبقا للنظام الإسلامي تنتقل إلى العديد من الذرية والأقارب وتتحول إلى ملكيات متوسطة أو صغيرة مما يحد من تضخم الملكيات.

كذلك لا يسمح الإسلام لصاحب الثروة أن يتصرف بالوصية إلا في حدود الثلث، والثلث كثير كما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام، وذلك بعكس معظم تشريعات الغرب التي تجيز الوصية بكل الثروة لشخص واحد، وحكم الإسلام في الوصية يسير منطقياً مع اتجاهه إلى تفتيت الثروة وإلا فلا أجيزت الوصية بالتركة كلها لما كان لقواعد الميراث أية قيمة ولأمكن الخروج عليها بالوصية، ولضاع الهدف الذي ابتغى الإسلام تحقيقه بقواعد الميراث.

ولأهمية قواعد الميراث ولحرص الإسلام على تحقيق الهدف منها حرم كل إجراء يؤدي إلى الإخلال بهذه القواعد، وتوعد من يخالفاها بأشد العذاب في الآخرة، وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى بعد أن قرر هذه القواعد ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾ ﴾ (2).

وموقف الإسلام بالنسبة للميراث يغاير موقف المذهبين الماركسي والرأسمالي؛ لأن أول المذهبين ألغى الميراث كلية والثاني جعل للمورث السلطان الكامل في ماله بعد وفاته، كما له السلطان الكامل فيه حال حياته.

وعيب المذهبين أنهما طرحا الأسرة جانبا.

فالأول أهملهما إهمالا كاملا، والثاني جعلها تحت رحمة المورث إن شاء أعطاها وإن شاء حرمها. وليس هكذا يقف الإسلام.

---

(1) علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر بالفجالة، الطبعة الرابعة ١٣٧٨هـ ١٩٦٧م ص٧٠.
(2) النساء: ١٣، ١٤.

فقد جاء الإِسلام وسلب من المورث الإِرادة في الثلثين وترك لإرادته الثلث، وهو لم يسلبه إرادة الثلثين إلا لكي يعطيها للأسرة.

هذا ويقوم التوزيع الإِسلامي للميراث على دعائم ثلاث [1] :

الأولى: أنه يعطي الميراث للأقرب الذي يعتبر شخصه امتداداً في الوجود لشخص المورث من غير تفرقة بين صغير وكبير، ولهذا السبب كان الأولاد أكثر ذوي القربى حظاً في الميراث.

الثانية: ملاحظة الحاجة فكلما كانت الحاجة أشد كان العطاء أكبر، ولعل ذلك هو السر في أن نصيب الأولاد أكثر من نصيب الأبوين اللذين يستدبران الحياة –وهذا هو السر أيضا في أنَّ نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى؛ لأن أعباء الرجل المالية أكبر من أعباء المرأة.

الثالثة: أن الشارع الحكيم في تقسيمه للميراث كان يتجه إلى التوزيع لا إلى التجميع، ولذلك لم يجعل وارثا واحدا ينفرد بالتركة.

**تقييد الملكية الخاصة:**

قيد الإِسلام حرية التصرف في الملكية الخاصة بقيود تكفل عدم الإِضرار بحقوق الآخرين وبالصالح العام، فالملكية شأن الحقوق جميعا في الإِسلام، وإن تقررت لجلب مصلحة إلا أنها مقيدة بعدم الضرر؛ لأن الضرر اعتداء والاعتداء منهي عنه بنص القرآن الكريم.

وللتوفيق بين المصلحة التي شرع الحق من أجلها والضرر الذي قد يترتب على استعماله، يتعين الموازنة بين مصلحة صاحب الحق من حيث مقدارها وأثرها وما يعود عليه، والضرر الذي يحدث لغيره، فإن رجحت مصلحة صاحب الحق لا يمس حقه.

وإن رجحت مضرة غيره قيد حقه بما يكفل منع الضرر، بل لقد ذهب الإِسلام إلى حد إجازة نزع الملكية من صاحبها إذا أساء استخدام حقه فيها و لم يتيسر منعه بوسيلة أخرى [2] .

والتاريخ الإسلامي يحفل بالعديد من التطبيقات التي تؤيد المبدأ المتقدم، منها:

---

(1) محمد أبو زهرة: في المجتمع الإِسلامي، المرجع السابق، ص ٧٣- ٧٥.

(2) محمد أبو زهرة: تنظيم الإِسلام للمجتمع، المرجع السابق ص٦٦، وكذلك د. على عبد الواحد وافي: حقوق الإِنسان في الإِسلام، المرجع السابق ص٧١.

- أنه كان لسمرة بن جندب نخل في بستان رجل من الأنصار، وكان سمرة يكثر من دخول البستان هو وأهله فيؤذي ذلك صاحب البستان فشكا إلى رسول الله ﷺ ، فاستدعى سمرة وقال له: ﴿بعه نخلك، فأبى، فقال: فاقطعه، فأبى، فقال: هبه ولك مثله في الجنة فأبى، فقال عليه الصلاة والسلام: أنت مضار، ثم التفت إلى الأنصاري وقال: اذهب فاقلع نخله ﴾ (1)

ويبين هذا المثل بوضوح أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يحترم الملكية المعتدية.

وروي في موطأ الإمام مالك أن رجلا اسمه الضحاك. ساق خليجا من العريض فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى، فكلم فيه الخليفة عمر رضي الله عنه، فأمره أن يخلي سبيله فقال: لا والله. فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي أولا وآخرا وهو لا يضرك، فقال محمد: لا، فقال عمر: «والله ليمرن به ولو على بطنك». فأمره أن يمر به.

ومن هذه التطبيقات كذلك ما تقرره الشريعة الإسلامية من وجوب الحجر على السفيه والمجنون لأنهما لا يحسنان التصرف، ويخشى أن يبددا ثروتهما فيؤدي ذلك إلى الإضرار بورثتهما وبالصالح العام.

ومنه كذلك نظام الشفعة الذي أقرته الشريعة، والذي يجيز للجار – إذا باع جاره ملكه لغيره ورأى أنَّ هذا البيع ضار به – أنْ يطالب بالشفعة، وله بذلك حق التقدم على الغريب في الصفقة.

هذه التطبيقات وغيرها كثير في التاريخ الإسلامي تكشف بجلاء عن أن الملكية ليست مطلقة، بل مقيدة بقيود ترجع إلى عدم الإضرار بالغير أو بالصالح العام.

---

(1) أبو زهرة: المرجع السابق ص٢٢، د. علي عبد الواحد وافي المرجع السابق ص٧١-٧٢.

## المبحث الثاني

# الملكية العامة في الإِسلام

يقصد بالملكية العامة أن يكون المال مخصصاً للمنفعة العامة أي منفعة جماعة المسلمين وذلك في مقابل الملكية الخاصة التي يكون بها لفرد أو أفراد معينين على سبيل التخصص بحيث لا يشاركهم غيرهم فيها.

ويشمل هذا النوع من الملكية عادة المرافق الأساسية في الدولة كالطرقات ومجاري الأنهار وغيرها.

وقد عرفت الدولة الإِسلامية منذ تاريخها المبكر هذا النوع من الملكية في صور متعددة، نقتصر منها على صورتين لما لهما من أهمية ترجع إلى تأثير كل منهما على اقتصاد الدولة.

**أولاً: أرض الحمى:-**

يقصد بالحمى أن يقوم ولي الأمر بتخصيص جزء من الأرض لانتفاع عامة المسلمين، وبذلك تصبح هذه الأرض مملوكة ملكية عامة، ويمتنع أن تصبح كلها أو بعضها محلاً للملكية الخاصة.

وفي دولة الرسول حمى عليه الصلاة والسلام أرض النقيع [1] . وجعلها لخيل المسلمين.

وحمى عمر بن الخطاب أرضاً بالربذة [2] ، وجعل كلأها لفقراء المسلمين ترعى فيها ماشيتهم ومنع منها الأغنياء.

وكانت وصيته لواليه الذي أرسله لتنفيذ قراره: أضمم جناحك إلى الناس واتق دعوة المظلوم فإنها مجابة، وادخل رب الصريمة (الإبل القليلة) والغنيمة (الغنم القليلة) وامنع نعم ابن عفان ونعم عوف فإنهما إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى نخل وزروع، وإنَّ هذا

(1) النقيع موضع معروف بقرب المدينة.
(2) الربذة موضع بين مكة والمدينة.

المسكين إنْ هلكت ماشيته جاءني ببنيه يصرخ: يا أمير المؤمنين، أفتاركهم، أفتاركهم، أنا لا أب لك، فالكلأ أيسر عليَّ من الذهب والورق وإنها لأرضهم قاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام، وإنهم ليرون أني ظلمتهم، ولولا النعم التي يحمل عليها في سبيل الله ما حميت على الناس شيئاً من بلادهم [1] .

وقال أسلم مولي عمر: سمعت رجلاً من بني ثعلبة يقول لعمر:

يا أمير المؤمنين حميت بلادنا.... قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام.

يرددها عليه مراراً وعمر واضع رأسه، ثم رفع رأسه فقال له: البلاد بلاد الله ونحمي نعم مال الله، يحمل عليها في سبيل الله.... وظاهر هذا الأثر أن حمى عمر كان في أرض لأهلها فيها منافع ومرافق بسبب الجوار و لم يمنعه ذلك من حمايتها على أهلها حين دعت إلى ذلك مصلحة عامة [2] .

وهذه الحماية من رسول الله ﷺ ثم من عمر رضي الله عنه لا تعدو أن تكون إقرارا للملكية الجماعية وإنشاء لها في الإسلام؛ إذ تصير الأرض بها ملكا لجماعة المسلمين بقصد تحقيق منفعة عامة هي جعلها مرعى لخيلهم وإبلهم.

**ثانياً: الأراضي الزراعية المفتوحة: -**

عندما تم فتح العراق والشام طالب المحاربون قسمة أراضي هذه البلاد عليهم تطبيقا لحكم الغنائم [3] . ورأى أمير المؤمنين عمر أن هذه الأراضي لا تأخذ حكم الغنائم وبالتالي لا توزع على المحاربين وإنما تبقى بأيدي أهلها. وأيديهم عليها ليست يد ملك، ولكنها يد اختصاص أي أنهم يملكون المنفعة في نظير خراج ولا يملكون الرقبة [4] . وتكون الأرض

---

(1) راجع هذه الوصية في محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، المرجع السابق ص ٤٠.

(2) علي الخفيف: الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية الجزء الأول من كتاب التوجيه التشريعي في الإسلام سنة ١٣٩١هـ- ١٩٧١م ص ٢٠.

(3) وحكم الغنائم هو إعطاء بيت المال الخمس وتقسيم الباقي بين المحاربين أخذاً من الآية الكريمة ﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾ ﴾ (الأنفال: ٤١).

(4) وملكيتهم للمنفعة دون الرقبة لا تحول دون إباحة تصرفاتهم في هذه المنفعة بالبيع والشراء والإجازة والمزارعة وغير ذلك من التصرفات؛ لأن التصرفات تجري في المنافع الثابتة، أي في الحقوق العينية، والمنفعة حق عيني، كذلك فإن هذه المنفعة تورث لأنها حق مال، والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «من ترك حقاً أو مالا فلورثته» ومع أن بعض الفقهاء قرروا أن المنافع لا تورث، فإنهم أجازوا وراثة منفعة الأراضي؛ لأن حق واضع اليد عليها حق عيني.

للأمة أي لجماعة المسلمين وفي بيان الأسباب التي بنى عليها رأيه قال: «لو قسمت الأرضون لم يبق لمن بعدكم شيء، فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض قد انقسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق».

وهذا الرأي الذي وفق الله عمر إليه يتفق مع أحدث المبادئ في علم المالية العامة. وهو المبدأ القائل بِأنَّ مالية الدولة يجب أن تعتمد على مورد ثابت ومتجدد سنوياً. فمثل هذا المورد هو الذي يحقق الاستقرار الاقتصادي للدولة ويمكنها من التخطيط بنجاح لاقتصادها.

وهذا الذي فعله عمر رضوان الله عليه بإبقائه الأرض بأيدي أهلها دون تقسيم في مقابل خراج يؤدونه لبيت مال المسلمين سنوياً، حقق لبيت المال المورد الثابت المتجدد الذي أشرنا إليه. أما لو استجاب عمر لرأي القائلين بتقسيم الأرض لحرم بيت مال المسلمين من مثل هذا المورد.

ويتبين من هذه الأسباب أن أمير المؤمنين رضي الله عنه بنى رأيه على المصلحة، وفي ذلك يقول أستاذنا محمد أبو زهرة عليه رحمة الله: إنه كان بوسعه أن يحتج بفعل الرسولﷺ ، ذلك أنه باتباع عمل النبي عليه الصلاة والسلام يتبين أَنَّ البلاد التي كانت تفتح عنوة تبقى أراضيها بأيدي أهلها على أن تكون ملكيتها للأمة، وغلتها تكون بالمقاصة بين واضعي اليد وبين بيت مال المسلمين ويكون ذلك مزارعة تجعل للعامل حظاً معلوماً شائعاً في الزرع والثمر والباقي – وهو الخراج كما سماه الفقهاء – لمالك الرقبة أي لجماعة المؤمنين. وقد استخلص فضيلته ذلك من فعل الرسول في أرض بني النضير وأرض خيبر[1] .

---

(1) محمد أبو زهرة: المرجع السابق ص ٣٤، ٣٦، وأرض بين النضير هي أول أرض استولى عليها المسلمون بعد الهجرة وذلك عندما خان أهلها رسول الله ﷺ وحالفوا المشركين عليه فأخرجهم عليه الصلاة والسلام من جواره ليأمن شرهم، وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ۝٧ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨ ﴾ (الحشر: ٧ – ٨) ومن هاتين الآيتين يتبين بأن الذي آل إلى النبي ﷺ بعد إخراجهم يكون محبوسا لمصالح المسلمين ويكون لسد باب من أبواب التكافل الاجتماعي.

وتطبيقا للنص فقد قسم الرسول عليه الصلاة والسلام أموال بني النضير المنقولة بين فقراء المهاجرين وفقراء الأنصار، وإن كان المهاجرون قد اختصوا بالنصيب الأكبر لشدة حاجتهم، أما الأرض فلم يوزعها عليه الصلاة والسلام وأبقاها تحت سلطانه لتكون غلاتها للفقراء واليتامى والمساكين=

ويتبين من ذلك أن أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة عليه رحمة الله يذهب إلى أن الأرض المفتوحة عنوة يجب أن تبقى في ملكية الأمة العامة ولا توزع على المحاربين استناداً إلى فعل الرسول في أرض بني النضير وأرض خيبر.

ونحن لا نشاطر أستاذنا الرأي الذي انتهى إليه، ونرى فضلاً عن ذلك أن الأدلة التي ساقها لا تسنده فيما ذهب إليه.

أما أن الأدلة لا تسنده فلأنه استدل – كما ذكرنا – بفعل الرسول في أرض بني النضير وفعله في خيبر

واستدلاله بفعل الرسول عليه الصلاة والسلام في أرض بني النضير لا يجدي؛ لأن أرض بني النضير لم تفتح عنوة وبالتالي فلا يصح أن يقاس عليها الأرض التي فتحت عنوة، كالعراق والشام.

كذلك فإن استدلاله بفعل الرسول في أرض خيبر يمكن أن يرد عليه بأنه مخالف للرواية المشهورة التي تقرر أن الرسول ﷺ قسم خيبر بين المحاربين.

أما أننا لا نشاطر أستاذنا رأيه في أن الأرض المفتوحة عنوة يجب أن تبقى في ملكية الأمة العامة من غير توزيع، فلأننا نرى أن ولي الأمر لا يلتزم بحبس الأرض كما لا يلتزم كذلك بقسمتها وتوزيعها وإنما يخير بين الأمرين تخيير مصلحة، وهذا هو الرأي الذي رجحه الإمام ابن تيمية وهو الذي عليه أكثر العلماء وهو مذهب الإمامين أبي حنيفة وأحمد في المشهور عنه (1)

وتفصيل الخلاف في هذه المسألة أنَّ العلماء تنازعوا في الأرض إذا فتحت عنوة على ثلاثة أقوال (2) :

---

= وفي السنة السابعة من الهجرة النبوية بعد عقد هدنة الحديبية اتجه النبي ﷺ إلى خيبر لفتحها؛ إذ تجمع فيها اليهود الذين كانوا يناوئون النبي ﷺ وخانوا عهده وكان يتوقع الشر من جانبهم دائماً وقد تم له فتحها.

ويذهب أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد أبقى الأرض الزراعية والنخيل كلها تحت أيدي أهلها مناصفة، أي يكون لهم نصف ما تنتجه الأرض باعتبارهم زراعها والنصف الآخر للنبي ﷺ باعتباره رئيس الدولة الإسلامية يوزعها في مصارفه وهذه الرواية التي يذكرها أستاذنا عما فعله الرسول في أرض خيبر تخالف الروايات المعروفة لنا. فالمعروف وهو ما ذكره الإمام ابن تيمية أن في هذه المسألة روايتين:

الأولى: أن الرسول عليه الصلاة والسلام قسم أرض خيبر.

الثانية: أنه قسم نصفها وحبس نصفها لنوائبه. راجع ذلك في مجموعة الفتاوى للإمام ابن تيمية جـ٢٨ صـ٥٨١ – ٥٨٢ .

(1) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى جـ١٧- ٤٩٢.

(2) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى جـ٢٨ ص ٥٨١- ٥٨٢.

الأول: وهو مذهب الشافعي، ويرى أن هذه الأرض يجب أن تقسم بين الفاتحين لأنها مغنم ويستدل على ذلك بفعل رسول الله في أرض خيبر.

والثاني: وهو مذهب مالك، ويرى أن الأرض التي تفتح عنوة تصير فيئاً وبالتالي يجب حبسها واستدل على ذلك بسورة الحشر، وبأن الأرض ليست من المغنم.

الثالث: وهو المشهور عن أحمد ومذهب أبي حنيفة وأصحابه والثوري وأبي عبيد والذي عليه أكثر العلماء، ويرى أن ولي الأمر يفعل في الأرض ما هو أصلح للمسلمين من قسمها أو حبسها، فإن رأى قسمها كما قسم النبي عليه الصلاة والسلام خيبر فعل، وإن رأى أن يدعها فيئاً للمسلمين فعل كما فعل النبي عليه الصلاة والسلام حين فتح مكة عنوة و لم يقسمها بين الفاتحين، وكما فعل بنصف خيبر في الرواية الأخرى التي تقول إنه قسم نصفها وحبس نصفها لنوائبه.

وهذا القول الثالث هو الذي نرجحه. ونضيف إلى ما تقدم سندا له هو الدليل الأساسي الذي يستند إليه الرأي القائل بوجوب التقسيم هو فعل الرسول عليه الصلاة والسلام في أرض خيبر ألا وهو تقسيم الأرض، وهذا الفعل لا يدل في نظرنا على وجوب ما فعله الرسول عليه الصلاة والسلام، وإنما يدل فقط على جوازه وأدلتنا على ذلك ما يلي:

أولاً: أن الفعل وحده الصادر من الرسول يدل على الجواز أو الإباحة، كما يقول الأصوليون؛ لأن الأصل في الأفعال الإباحة أو الجواز، ولا ينصرف الفعل إلى الوجوب إلا إذا اقترن بدليل آخر يدل عليه.

ثانياً: أن النبي عليه الصلاة والسلام فتح مكة عنوة ومع هذا لم يقسم أرضها، وفتح خيبر عنوة وقسَّم أرضها أو بعضها فدل ذلك على جواز الأمرين: القسمة وعدم القسمة.

ثالثاً: أنه لو لم يكن معنا أي دليل على عدم وجوب فعل الرسول لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب لأنه لا يعقل أن يكون تقسيم الرسول لأرض خيبر يدل على وجوبه ثم يأتي عمر ولا يقسم أرض العراق.

وخلاصة ما ننتهي إليه في هذه المسألة أن الأرض الزراعية إذا فتحت عنوة يخير في شأنها ولي الأمر بين أمرين:

إما أن يحبسها أي يجعلها في ملكية المسلمين العامة، ويكون حق الانتفاع لحائزيها نظير خراج.

وإما أن يوزعها على المقاتلين.

كل ذلك في ضوء المصلحة العامة للدولة الإسلامية.

تلك كانت أهم صور الملكية العامة في المعهد الإسلامي الأول، ولا شك أنها تعتبر ضئيلة إذا قيست بمثيلتها اليوم في الدول المختلفة. ولكن لا ينبغي أن يغيب عن البال أن ذلك كان منذ أربعة عشر قرنا وفي بيئة قاحلة يضعف فيها النشاط الاقتصادي إلى حد كبير. وفي ذلك يقول أستاذنا الشيخ علي الخفيف: (في عهد الرسول كانت الثروة العامة للمسلمين ضيقة الحدود قليلة المقدار في جملتها بالنسبة إلى ثراء غيرها من الأمم الأخرى المعاصرة لها، وكانت أهم مصادرها هزيلة، وكان توزيع الثروة بينهم لضآلتها قريبا إلى أن يكون متعادلا؛ إذ كانت موارد رزقهم لا تعدو في الغالب أن تكون عطاء من غنائم أو من زكاة يقسم بينهم وقد كانوا فيه متساويين) [1].

إنما لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يعرف غير تلك الصور من الملكية العامة التي أسلفنا الحديث عنها، وذلك أن تقرير الملكية العامة يخضع لمصلحة الجماعة الإسلامية التي يقدرها أولياء الأمر فيها مستهدين في ذلك بنصوص الكتاب والسنة.

وفي هذا المجال لم يتركنا الرسول عليه الصلاة والسلام سدى بل وضع لنا – كما كان يفعل دائماً – النبراس الهادي عندما قال: ﴿**المسلمون شركاء في ثلاثة: في الماء والكلأ والنار** ﴾ [2] وأضاف في حديث آخر: الملح.

ومن هذا الحديث يتبين أن الرسول عليه الصلاة والسلام أوجب أن تكون ملكية هذه الأشياء الأربعة ملكية جماعية لا يستبد بها فرد أو أفراد حتى لا يضار المجموع من جراء ذلك.

والناظر في هذه الأشياء الأربعة يجد أنه يجمع بينها أنها من الأشياء التي كانت ضرورية لجميع الناس في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وأنه لا يتوقف وجودها ولا الانتفاع بها على مجهود خاص.

---

(1) علي الخفيف: المرجع السابق ص ١٢٥.

(2) أخرجه أحمد وأبو داود، وقال فيه ابن حجر: رجاله ثقات، والمراد بالماء ما ليس محرزاً. والمراد بالنار مواد الوقود التي لا يتوقف وجودها والانتفاع بها على مجهود خاص كالحطب في الغابات، وبين الأشجار البرية غير المملوكة والذي تلقيه الريح في خلاة ونحوها. والمراد بالملح النوع الذي يظهر وحده في الجبال والصحاري ونحوها، ويمكن الحصول عليه بدون مشقة أو علاج خاص.

وإذا كانت الضروريات في حياة الناس تختلف باختلاف الزمان وباختلاف المجتمعات فإنه لا يوجد ما يمنع من أن يقاس على هذه الأشياء الأربعة أشياء أخرى تتوافر فيها صفاتها.

وهذا ما فعله الأئمة المجتهدون في الأمة الإسلامية عندما قاسوا على هذه الأشياء أمورا أخرى من أهمها المعادن — سواء كانت صلبة أو سائلة — والنفط (البترول) والقار والكبريت والياقوت وأشياء أخرى كثيرة.

ونظراً لأهمية المعادن والنفط فإننا نتكلم عنهما فيما يلي:

**ملكية المعادن والنفط:**

لا خلاف بين الفقهاء في أن المعادن وما يأخذ حكمها من نفط وخلافه إنْ ظهرت في أرض ليست مملوكة لأحد، تكون ملكاً للدولة، أي تدخل في ملكية الأمة العامة.

وإنما يثور الخلاف إذا ظهرت هذه المعادن في أرض مملوكة ملكية خاصة لفرد أو أفراد معينين. وهنا يتنازع الفقه الإسلامي رأيان:

الأول: يذهب إلى قياس ما يوجد في باطن الأرض من معادن صلبة أو سائلة على الأمور المنصوص عليها في الحديث السابق وهي الماء والكلأ والنار. ويرى أن جميع ما يعثر عليه من هذا القبيل يكون ملكاً خالصاً لبيت المال أي للدولة فتكون ملكيته ملكية عامة ولو وجد في أرض مملوكة لواحد أو أكثر من آحاد الناس.

وهذا الرأي هو ما يأخذ به غالبية المالكية [1] .

الثاني: يرى أن المعادن إذا وجدت في أرض مملوكة ملكية خاصة، فإنها تكون تابعة للأرض؛ لأنها تكون بمنزلة ما ينبت فيها من نبات وما يغرس فيها من شجر فكما أن هذه تثبت ملكيتها لمالك الأرض فكذلك المعادن التي توجد فيها.

وهذا هو الرأي الراجح في المذهب الشافعي: والقائلون بهذا الرأي لا يمانعون في أن يكون للدولة نصيب في هذه المعادن قدره أبو حنيفة بالخمس وقدره الشافعي بمقدار الزكاة الواجبة شرعاً إن كانت المعادن المستخرجة من الذهب والفضة.

---

(1) محمد أبو زهرة: المرجع السابق ص ٢٨.

ونحن نرجح الرأي الأول الذي يجعل ما تخرجه الأرض من معادن ونفط وغيرها ملكاً للدولة ولو ظهرت في أرض مملوكة ملكية خاصة؛ لأن هذا هو الرأي الأمثل الذي يتفق مع التكافل الاجتماعي السليم ومع المبدأ القائل بأن عائد العمل ينبغي أن يكون متكافئاً مع الجهد المبذول فيه.

ونستند في ترجيح هذا الرأي إلى الأدلة التالية:

أولاً: أن الحجة الأساسية التي يستند إليها الرأي المخالف هي اعتبار المعادن تابعة للأرض قياساً على النبات الذي تخرجه الأرض. وهذا القياس — في نظرنا — غير جائز؛ لأن المعادن تختلف عن الزرع لسببين:-

١-أن الزرع ينتج من الأرض بعمل الإنسان بعد إذن الله ومشيئته بطبيعة الحال. فالإنسان هو الذي يزرعه وهو الذي يحصده. أما المعادن فهي في باطن الأرض من غير إبداع الإنسان لها فسبب الملكية في الزرع لا يتحقق في المعادن؛ لأن لا عمل للإنسان في إيجادها.

٢-أن مالك الأرض يملك ظاهرها دون باطنها؛ لأن المقصد من تملك الأرض عادة هو الزرع أو البناء لا إخراج المعادن. وهذا المقصد هو الذي يحدد سعر الأرض، فلم يدخل إذن في تقويم الأرض ما بها من معادن، فكيف يملكها، وهي لم تدخل في التقويم، و لم تكن جزءاً من الثمن.

ثانياً: أن هذه المعادن (وما يلحق بها من نفط وخلافه) من الأشياء ذات النفع العام فهي تشبه الأشياء التي ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام أنه لا يصح أن يستأثر أحد بملكيتها.

ثالثاً: أن هذه المعادن وما يلحق بها لا توجد إلا في مواطن خاصة، والناس جميعاً في حاجة إليها. فإذا أجيز تملكها تملكاً فردياً لنال الناس من جراء ذلك ضرر كبير.

وفي ذلك يقول ابن قدامة في المغني (وجملة ذلك أن المعادن التي ينتابها الناس وينتفعون بها من غير مؤونة كالملح والماء والكبريت والنار والمومياء (نوع من الدواء) والنفط والياقوت وأشياء لا يجوز احتجازها دون المسلمين؛ لأن فيه ضررا بهم وتضييقا عليهم).

وخلاصة القول: إن المعادن تكون ملكا للجماعة التي تمثلها الدولة ولو وجدت في أرض مملوكة ملكية خاصة. فمن وجد معدنا أو نفطا في أرض مملوكة له لا يحل له امتلاكه، بل عليه أن يقدمه للدولة أيا كان مقداره.

وهذا الحكم لا ينطبق فقط على المعادن التي تكون في باطن الأرض بل ينطبق أيضا على اللآلئ التي تستخرج من البحار فهذه أيضا تكون ملكا للدولة.

**تقييد الملكية العامة:**

والملكية العامة شأنها شأن الملكية الخاصة مقيدة بقيود الشريعة.

ويرجع بعض هذه القيود إلى وجوب تخصيص المال العام للإنفاق على أغراض معينة حددتها الشريعة، ومن ثم لا تملك الحكومة الإسلامية إنفاق هذه الأموال في غير وجوهها المبينة شرعًا. فعلى سبيل المثال فإن الحكومة الإسلامية لا تملك إنفاق حصيلة الزكاة إلا في مصارفها التي حددتها الآية ٦٠ من سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠ ﴾.

كما يرجع البعض الآخر من القيود إلى وجود واجبات عامة تفرضها الشريعة على الجماعة، وهي تلك التي تسمى بفروض الكفاية كإنشاء دور العلم والمستشفيات.. إلخ، وهذا النوع من التكاليف التي تقع على عاتق الجماعة كلها تجعل ملكيتها مقيدة من حيث أهدافها ومن حيث الانتفاع بها واستعمالها [1] .

كذلك فإن لأولياء الأمر في الدولة الإسلامية أن يوسعوا أو يضيقوا من نطاق الملكية العامة حسبما تقتضيه مصلحة الجماعة. وبناء على ذلك فقد يرى أولياء الأمر أن تلتزم الدولة بالقيام بنشاط اقتصادي ما إذا عجز عنه الأفراد كالصناعات الثقيلة ومد خطوط السكك الحديدية مثلا، أو إذا كان الأفراد عازفين عن القيام بمثل هذا النشاط لكثرة تكاليفه وقلة أرباحه كاستصلاح الأراضي البور مثلا أو إذا كانت هناك خشية من أن يؤدي ترك هذا النشاط للأفراد إلى الانحراف أو التقصير مع ما لهذا من أهمية كاستغلال المدارس الخاصة والمستشفيات الخاصة.

ويجوز لولي الأمر أن يخصص الملكية الجماعية ويقيد الانتفاع بها إذا اقتضى ذلك الصالح العام. وقد فعل ذلك رسول اللهﷺ حين احتجز جانبا من أرض الكلأ المباحة للجميع في منطقة «النقيع» وجعلها خاصة لخيل الجيش وإبله.

---

(1) د. أحمد النجار: النظرية الاقتصادية في الإسلام، المرجع السابق ص٧٨.

وخلاصة الأمر في ذلك أن الملكية العامة شأنها شأن الملكية الخاصة مقيدة وليست مطلقة.

# السياسة الضريبية

# الهيكل الضريبي المعاصر
# في ضوء المبادئ الضريبية الإِسلامية (*)

**مقدمة:**

الدين الإِسلامي هو العقيدة الوحيدة التي خصها الله تعالى بنظام اقتصادي متكامل، وضمنه هيكلا ضريبيا لا زال الدارسون يكتشفون فيه كل يوم آية جديدة من آيات الإِعجاز الإِلهي: فالنظام الضريبي الإِسلامي لم يثبت فقط مرونته التي تؤهله للتكيف مع كل مكان ومجتمع. وتضمن مواكبته لكل عصر من العصور: ولكنه أيضًا برهن على أن الفكر البشري المتغير يقترب منه يوما بعد يوم، ويعتنق مبادئه ومفاهيمه. وهذا يظهر بجلاء من استعراض آخر توجهات الفكر العالمي فيما يتعلق بالنظم والمبادئ الضريبية على ما سنبين بإذن الله تعالى في هذه الورقة.

وقد رتب هذا البحث على نحو يعطي القارئ –أولا- صورة عن النظم والهياكل الضريبية المعاصرة في العالم بما فيه الدول الإِسلامية، ثم يبسط المبادئ الأساسية التي تحكم النظام والهيكل الضريبي الإِسلامي قبل إجراء تقويم عام للنظم والهياكل الضريبية المطبقة في العالم الإِسلامي اليوم، وذلك على ضوء المبادئ الضريبية الإِسلامية. والله نسأل أن يوفقنا في بلوغ القصد من هذا البحث المقتضب.

---

(*) مقالة للدكتور محمد هاشم عوض في كتاب «موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإِسلامية» من صفحة ٧١ إلى ١١٣ والذي صدر عن المعهد الإِسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإِسلامي للتنمية بجدة.

## القسم الأول

# النظم الضريبية المعاصرة

### (أ) أصناف الضرائب:

الضرائب من أهم مصادر الإِيرادات للدول حديثها وقديمها، بل إن نصيبها من الإِيرادات عادة ما يفوق نصيب المصادر الأخرى مجتمعة. ومنها أرباح المؤسسات الحكومية التجارية والإنتاجية والخدمية، ومساهمات التأمين الاجتماعي والمعاشات، والاستدانة من المواطنين والمؤسسات المالية في الداخل والخارج، والمنح والهبات. والضريبة هي مساهمة نقدية أو عينية تفرضها الدولة بقانون على مواطن أو منشأة بغرض تمويل نشاطها والخدمات المقدمة للجمهور. وعادة لا تكون هناك صلة مباشرة بين حجم المساهمة والخدمة المقدمة.

وعلى مر العصور والأزمنة استحدثت أنواع لا حصر لها من الضرائب. ولكن يمكن تصنيف هذه الضرائب في مجموعات رئيسية حسب بعض المعايير. وذلك على النحو التالي:

أولا: يمكن تصنيفها إلى ضرائب مباشرة وضرائب غير مباشرة حسب إمكانية تحويل وقعها من الشخص الذي تجبى منه لغيره. وما إذا كانت على الدخل قبل أن ينفق أو على الدخل الذي ينفق فعلا. فالضرائب على الدخل الشخصي أو الأرباح أو الإِرث أو الرأس كلها ضرائب مباشرة بحكم أنها إمَّا مفروضة على الكسب الكلي أو أنها غير قابلة للتحويل إلى آخرين. أما رسوم الإِنتاج والرسوم الجمركية وضرائب المبيعات والاستهلاك فكلها ضرائب غير مباشرة ويمكن تحويلها من دافعها إلى مشتري السلعة المختصة بالضريبة ولا يدفعها الأخير إلا حين ينفق دخله على شراء السلعة.

ثانيا: تقسم الضرائب إلى ضرائب نسبية Proportional وضرائب تصاعدية progressive وأخرى تراجعية Regressive والضرائب النسبية تظل غلتها ثابتة كنسبة من الشيء الذي تجبي منه الضرائب كثرت أو قلت هذه القيمة. أما الضرائب التصاعدية فترتفع فيها الفئة مع ارتفاع القيمة فتمثل نسبة أكبر كلما زادت القيمة. والعكس صحيح بالنسبة للضرائب التراجعية. وصفة النسبية أو التصاعدية أو التراجعية يمكن أن تطلق على ضريبة

بعينها أو على مجموع الضرائب (أي الهيكل أو النظام الضريبي). بحكم ما إذا كان وقعه الكلي مركزا في الدخول أو الأشياء ذات القيمة المنخفضة أو ذات القيمة العالية.

ثالثا: يمكن التفريق بين الضريبة المحددة Specific Tax والضريبة القيمية ad-valorem والضريبة المحددة عبارة عن مبلغ محدد منسوب إلى وزن أو عدد وحدات السلعة أو أي خاصية أخرى فيها (كنسبة وجود خصائص أو عناصر معينة فيها) بغض النظر عن قيمة السلعة. أما الضريبة القيمية فتكون عادة نسبة معينة من القيمة قلت أو كثرت.

رابعا: حسب الجهة التي تجبي الضريبة يمكن تصنيف الضرائب إلى ضرائب مركزية أو إقليمية أو محلية. والضرائب المركزية تشمل عادة الضرائب القومية الأساسية كالرسوم الجمركية وضرائب الدفاع وضرائب أرباح المنشآت والمؤسسات الكبرى. أما الضرائب المحلية فتتركز في العوائد على المساكن وتراخيص النشاط التجاري المحدود والمصانع الصغيرة وما إلى ذلك. وتقوم حكومات الأقاليم أو الولايات بجمع ضرائب الأرباح والدخل الشخصي وما شاكلها في معظم الدول الفدرالية أو الكونفدرالية.

**(ب) قواعد فرض الضرائب:**

في عام ١٧٧٦ نشر آدم سميث كتابه الشهير «ثروة الأمم» قرر فيه أربع قواعد ذهبية للضرائب وهي:

١ - أن تكون المبالغ التي تجبى من دافعي الضرائب – متساوية كنسبة من دخولهم.

٢ - أن يعرف دافع الضرائب بوضوح المبالغ التي يتحتم عليه دفعها.

٣ - أن يتم الدفع بالطريقة التي تناسب الدافع.

٤ - ألا تفرض ضرائب يكون ريعها أقل من تكلفة جبايتها.

وعلى مر الأيام عدل الاقتصاديون وأضافوا إلى هذه القواعد الذهبية. واليوم يتفق دارسو الضرائب على وجوب اتصاف الهيكل الضريبي لأية دولة بالصفات التالية:

أولا: العدالة: وهي أن توزع الأعباء الضريبية على دافعي الضرائب حسب قدرتهم على الدفع. ويفسر هذا بأن يدفع الأشخاص المتشابهو الإِمكانيات نفس القدر من الضرائب «وهذه هي العدالة الأفقية» وأن يدفع أصحاب الإِمكانيات المختلفة مبالغ تتصاعد مع حجم إمكانياتهم (وهي العدالة الرأسية). ويكتفي بعضهم بأن يدفع الأغنياء مبالغ أكبر تمثل نفس النسبة من مواردهم التي يدفعها الأقل ثراء (أي ضرائب نسبية) بينما

يرى آخرون أن يدفع الأغنياء نسبة أكبر من دخولهم (أي ضرائب تصاعدية) نظرا لأن المنفعة الحدية للدخل تقل كلما زاد الدخل.

ثانيا: التحفيز: ذلك أن الضرائب يجب ألا تحد من رغبة دافعها في الإِنتاج أو الادخار أو الاستثمار. بل إن الضرائب يجب أن تحفز دافعها –لو أمكن- على هذه الأمور.

وعموما يجب أن يؤدي النظام الضريبي إلى دفع كفاءة الإِنتاج ودفع عجلة التنمية. ويقتضي هذا ألا تشوه الضرائب هيكل التكاليف أو عائدات الاستثمار. بحيث يسوء تخصيص الموارد بصورة ينجم عنها تبديدها وعدم كفاءة استغلالها. ويستتبع ذلك إسهام الضرائب في المحافظة على الاستخدام الكامل والمستقر للموارد.

ثالثا: بساطة وكفاءة الجهاز الضريبي: فالمطلوب أن تكون الضرائب من البساطة بحيث يفهم دافعها أسس تقديرها وطريقة دفعها والإعفاءات الممنوحة من الدولة لبعضهم.. إلخ. كما يجب أن تكون إدارة الضرائب ووسائل جمعها على قدر كبير من الكفاءة بحيث تمثل تكلفتها جزءا مقبولا من العائدات وأن تحول دون تهرب الجهات المكلفة بدفعها من أدائها أو تحويل وقعها إلى جهات أخرى. ويعتبر بعض الاقتصاديين وعي دافعي الضرائب بأهداف الضرائب والخدمات التي توفر لهم من حصيلة الضرائب ضرورة هامة لترشيد النظام الضريبي.

**(ج) دواعي الإِصلاح الضريبي:**

واهتداء بهذه القواعد ظلت الأمم الغنية والفقيرة، على السواء، ترسم سياساتها الضريبية وتجري فيها الإِصلاحات الضرورية والممكنة من آونة لأخرى. ويلاحظ أن الضرائب تمثل نسبة أعلى من إيرادات الحكومات في الدول الصناعية (٣٩%) مما تمثله في إيرادات الدول النامية عموماً (١٨%) والنفطية خصوصا (١٥%) وبجانب هذا نجد أن الضرائب المباشرة على الدخل تمثل نسبة أعلى من إيرادات الدول الصناعية (٦٣%) مقارنة بالدول الفقيرة (٢٤%) ما عدا الدول النفطية حيث تزيد النسبة قليلا (٣٤%) عما هي عليه في الدول الصناعية. وعموما. فإن الدول الفقيرة أكثر اعتمادا في إيرادات حكوماتها على الضرائب غير المباشرة سواء كانت على السلع المتداولة محليا أو خارجيا (٧١%) بالمقارنة مع الدول النامية (٣٤%). وتمثل هذه الضرائب غير المباشرة معدلات أعلى من الإِيرادات في الدول المستوردة للنفط (٦٤%) عن مثيلاتها في الدول النفطية (٤١%).

ومن هذه الأرقام يستنتج الكثيرون أن النظم الضريبية في الدول الصناعية والنفطية تصاعدية في مجملها لاعتمادها على الضرائب المباشرة على الدخل. أما في الدول النامية فهي تراجعية تعتمد على الضرائب غير المباشرة التي تقع أساساً على مستهلكي السلع الأساسية المستوردة أو المنتجة محلياً. وقد ولدت هذه القناعة شعوراً بضرورة إصلاح النظم الضريبية في المجموعتين بحيث تصبح الدول الفقيرة أكثر عدالة وتصبح الدول الغنية أقل قسوة على الأغنياء.

وفي هذه الآونة بالذات. تطغى على المنتديات الاقتصادية دعوة للإصلاح الضريبي مستمدة أساساً من الدول الصناعية خاصة أمريكا. ولب هذه الدعوة المطالبة بتخفيض العبء الضريبي على المواطنين عموماً، وعن ذوي الدخول العالية أساسا وتقوم هذه الدعوة على مبررات كثيرة منها:-

١- أن الجهاز الحكومي قد تضخم أكثر مما يجب وأصبح يستحوذ على جزء كبير من الدخل القومي وصل إلى ١٣% في الدول النامية. و٨١% في الدول الصناعية و٨٢% في بعضها. (أرقام ١٩٨٢ للاستهلاك الحكومي). ويعتبر الكثيرون أن الجهاز الحكومي يمثل عبئا ثقيلاً على المواطنين يجب تخفيضه عن كاهلهم كما يرى البعض في الضرائب عموما خرقا لحقوق الملكية الخاصة وحرية التصرف فيها.

٢- أن الضرائب تعرقل عمل ميكانيكية السوق بتشويه هياكل التكلفة والعائدات لأنها تمثل إضافة للتكلفة وتخفيضاً للعائد: وذلك بتفاوت غير متناسق ولا منطقي. ونتيجة لذلك: تخصص الموارد لا على أساس مؤشرات السوق الحر ولكن وفق توجيهات الجهاز الضريبي. الشيء الذي يؤدي إلى الكثير من التبديد للموارد. وربما أصبح ما يوجه الاستثمار هو رغبات واضعي السياسات الضريبية. بدلاً من عوامل العرض والطلب وما تحدده من عائد للاستثمار.

٣- أن الضرائب المباشرة التصاعدية بالذات وصلت حداً يقضي على حوافز الإنتاج والادخار والاستثمار: وقد أدى التضخم المالي السائد إلى تفاقم المشكلة بسبب ما يسمى بزحف الشرائح الضريبية (Creep Bracket) إذ إن التضخم يؤدي إلى تزايد الدخول الاسمية – دون الحقيقية – فينقلها من الشرائح الدنيا إلى العليا ذات الفئات الضريبية الأكبر، كما أن ضرائب الأرباح الرأسمالية تشجع استهلاك رأس المال بدلاً من زيادته.

٤- أن الدراسات التجريبية تدل بوضوح على ضعف أثر الضرائب كوسيلة لإعادة توزيع الدخل أو الحد من تركيز الإنتاج أو من التضخم المالي وتصاعد الأسعار.

٥- الهياكل الضريبية الحالية غير عادلة بسبب الاستثناءات العديدة والإعفاءات غير المنطقية التي تسودها مع تمكن العديد من الأفراد والمؤسسات من التهرب من دفع الضرائب الواجبة عليها. وقد تزايدت الاستثناءات الضريبية في بلاد أمريكا بصورة واضحة في السنين الأخيرة. كما أن الأدلة كثيرة على استشراء التهرب الضريبي. وهذا كله يعني أن العبء الضريبي المتزايد يقع على عدد متناقص من دافعي الضرائب. كما أن تصاعد فئات الضرائب – خاصة في ظروف التضخم – يضاعف من الفوائد الناجمة عن الاستثناءات أو التهرب من الضريبة.

**(د) اتجاهات الإِصلاح الضريبي: -**

نتيجة لهذه الأسباب فقد اقترح الاقتصاديون والسياسيون إصلاحات ضريبية عديدة أهمها: -

(أ) استبعاد أثر التضخم على الضرائب التصاعدية بعملية الربط القياسي بين فئاتها ومعدلات التضخم (Indexation) حيث لا تؤدي الزيادة في الدخل النقدي إلى زيادة حقيقية في العبء الضريبي على الفرد أو المؤسسة. وقد كان هذا من الإِصلاحات التي سعت لها إدارة الرئيس ريجان في الولايات المتحدة.

(ب) تستبدل بالضرائب التصاعدية ضرائب نسبية تطبق على الدخول العليا: اعتقاداً بأن أهم عيوب النظام الضريبي نابعة من تصاعدية الضرائب المباشرة. ويعتبر ملتون فريد مان من أبرز دعاة هذا الإِصلاح.

(ج) تخفيف عبء الضرائب المباشرة التي يتحملها الأفراد وتحميل جزء أكبر من هذا العبء للمؤسسات. وهذا ما دعا له مشروع قانون برادلي – قيبهاردت ومقترحات الإدارة الأمريكية.

(د) التحول من الضرائب المباشرة على الدخول إلى الضرائب غير المباشرة على الاستهلاك.

(هـ) العمل على تخفيف العبء الضريبي على الجمهور دون اللجوء إلى الاستدانة لسد العجز بين الإِيرادات والإِنفاق وذلك بتخفيض الإِنفاق الحكومي وتحويل أكبر قدر

ممكن من خدمات الحكومة إلى القطاع الخاص.

(ز) تخفيض فئات الضرائب عموماً مع توسيع القاعدة التي تجبى منها مما يزيد في حصيلة الجباية الكلية. وهذا هو رأي ابن خلدون الذي نادى به منذ ستة قرون ووجد صياغة عصرية في منحنى لافر (Laffer Curve) الشهير.

(و) إلغاء الاستثناءات والإعفاءات الضريبية إلا الضرورية والمشروعة لتحقيق العدالة في توزيع العبء الضريبي.

والجدير بالذكر أن هذه الإصلاحات التي وضعت أساساً لمعالجة إفرازات الأنظمة الضريبية في الدول الصناعية، تجد صدى واسعاً في الدول الفقيرة خاصة بين المؤمنين بالجهد الخاص الحر وتقليص دور الدولة وتحفيز المدخرين والمستثمرين والمنتجين ومحاربة التهرب الضريبي.

**(هـ) الضرائب في النظم الماركسية: -**

وفي الدول الشيوعية نظم ضريبية. مثلها مثل الدول الرأسمالية رغم أن وسائل الإنتاج كلها مملوكة للدولة. ورغم أن الدولة هي المنتج والمستخدم الوحيد. الشيء الذي يجعلها المتحكم في الأسعار والدخول تحكماً شبه كامل. والضرائب تمثل مصدراً هاماً لإيرادات الحكومة الشيوعية لا يقل أهمية عن الضرائب في الدول الرأسمالية. وهي تمثل في العادة حوالي نصف إيرادات الدولة. أما النصف الآخر فيكون أساسا من أرباح مؤسسات الدولة التي يعتبرها بعضهم ضرائب أخرى في واقع الأمر بجانب مساهمات الأفراد في مال التأمين الاجتماعي: والتي يمكن أن تعتبر بدورها ضرائب مباشرة على الأجر الذي تخصم منه بنسبة محددة ومتفاوتة.

وأهم الضرائب في البلاد الشيوعية ما يسمى ضريبة دوران السلع. وهي في غالب الأحيان ضريبة قيمية تؤخذ إما من المنتج أو الموزع. وفئاتها تختلف اختلافاً كبيراً حسب ظروف كل منشأة حتى داخل الصناعة الواحدة. ويقال إن هناك حوالي ألف فئة مختلفة لضريبة دوران السلع في صناعة القطن وحدها. وعموماً فإن فئات هذه الضريبة أعلى على الكماليات منها على الضروريات وهي تتراوح بين ١٠% و ٩٠% ولكنها تمثل في المتوسط حوالي ٤٠% من سعر القطاعي للسلع.

أما الضرائب المباشرة (أو ما يسمى بالضرائب على الجمهور) فتتمثل في ضريبة

الدخل التي يدفعها الأفراد والمنشآت الحكومية. والضريبة التي يدفعها الأفراد مفروضة أساساً على المهنيين والحرفيين والكتاب والفنانين وموظفي المؤسسات التعاونية مثلاً: وهي تصاعدية تبدأ بحد عال معفى ثم تتدرج حتى تصل ٨٠% من الدخل. والتفاوت هنا يتم حسب نوع الوظيفة أكثر منه حسب الدخل فأقل الناس عبئاً هم العمال والموظفون والحرفيون التعاونيون: وأكثرهم هم المهنيون والملاك. وفي روسيا بالذات حدثت في هذه الضرائب تخفيضات هائلة منذ الستينيات.

أما ضريبة الدخل التي تدفعها المؤسسات الحكومية على أرباحها. فتساوي حوالي ثلث أرباحها، مع ترك الثلثين للتوسع والتمويل الذاتي. كما تدفع التعاونيات ضرائب مماثلة على أرباحها، وأقلها عبئا الجمعيات الاستهلاكية التي تدفع ٢٥% من أرباحها، أما الجمعيات الإنتاجية فتدفع فئات قد تصل إلى ٢٠% من أرباحها. وأحيانا تكون القاعدة الضريبية المبيعات وليس الربح، الشيء الذي يجعل من هذه الضريبة ضريبة غير مباشرة.

وعموما يمكن أن يقال إن اعتماد الدول الشيوعية الواضح على الضرائب غير المباشرة يتعارض مع مبادئ العدالة الماركسية التي تعدها – بحق – أقل عدالة من الضرائب المباشرة. وقد ارتبطت في الماضي بضرائب القياصرة على المشروبات الكحولية التي كانت مصدراً هاماً لإيرادات حكومتهم ويرى بعض الكتاب الغربيين أن اعتماد الدول الشيوعية على الضرائب غير المباشرة مرده في الأساس إلى سهولة جمعها من المؤسسات الحكومية المنتجة للسلع الاستهلاكية. ثم إن اعتقاد المخططين الاقتصاديين أنها أقل أثراً على حوافز الإنتاج من الضرائب المباشرة التي تقلل من دخل المواطن بصورة محسوسة أكثر مما لو حولت إلى ضرائب غير مباشرة ترفع أسعار السلع الاستهلاكية.

وعموما يمكن أن يقال إن الاعتبارات العملية وليست الأيديولوجية – هي التي تلعب الدور الأكبر في تحديد الهيكل الضريبي في الأنظمة الماركسية.

**(و) النظم الضريبية في الاقتصاد الإسلامي: -**

وفي البلاد الإسلامية، ظل النظام الضريبي يرتكز على ما قرره القرآن الكريم والسنة والشريعة والخلفاء الراشدون حتى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). وكان قوام هذا النظام الزكاة التي يدفعها المسلمون، والجزية التي يدفعها أهل الذمة غير المحاربين مع المسلمين، والخراج الذي يؤخذ عن الأراضي المفتوحة عنوة، والخمس من الغنائم التي

يحصل عليها المجاهدون من أعدائهم، والفيء الذي يستولي عليه المسلمون دون إيجاف خيل أو ركاب. والعشور المتحصلة من تجار دار الحرب القادمين لبلاد المسلمين.

ولكن البويهيين منذ أن هيمنوا على أزمة الأمور في الخلافة الإِسلامية في القرن الرابع الهجري، أدخلوا نظام الإِقطاع العسكري الذي كانوا يمارسونه في أواسط أسيا، والذي يقوم على توزيع الأراضي على قادة وجنود وزعماء القبائل التركية، على أن يتولوا جمع الضرائب من ساكنيها وفلاحيها وتسليمها للحاكم بعد الاحتفاظ بنصيبهم منها، نظير توفير عدد من الجند لجيش الحاكم عند الضرورة. ويعرف هذا بنظام الالتزام الضريبي، وهو نظام عرف بقسوته وتأثيره الضار على الفلاحين وإنتاجهم.

وقد استمر نظام الالتزام حتى القرن التاسع عشر حين بدأ السلاطين العثمانيون خاصة محمود الثاني (١٧٨٤- ١٨٣٩) وعبد الحميد الأول (١٨٣٩- ١٨٦١)، حركة إصلاح إدارية اقتصادية مستوحاة من الغرب. وقد ألغي النظام الإقطاعي في السلطنة في عام ١٨٣٩م، وتلت ذلك محاولات لإلغاء نظام الالتزام الضريبي لم تنجح إلا في عام ١٩١٨م، حين أنشأت الدولة إدارة مالية جندت لها ٥٣ ألف موظف. وفي ذلك الوقت كان ٦٠% من إيرادات الدولة من العشور والخراج على الزراعة. و٣٢% من الضرائب غير المباشرة بما فيها الجمارك.

غير أنه لم تحدث تغييرات جذرية في الهيكل الضريبي نفسه إلا بعد أن أخذت السلطنة منذ عام ١٨٥٤ تغرق في الديون الخارجية. إلى أن أدَّى العجز عن سدادها إلى إنشاء إدارة دين أجنبية أصبحت هي المهيمنة على مالية السلطنة وتمثل دولة داخل الدولة. وفي ظل هذه الإِدارة الأوربية استبدلت بضرائب العشور والخراج ضريبة إنتاج زراعي موحدة. ولكنها متفاوتة الفئات. كما أدخلت ضرائب الدخل والإرث ودوران السلع. وبعد هزيمة السلطنة في الحرب العالمية الأولى واقتسام القوى الأوربية أمصار السلطنة أدخلت النظم الضريبية الأوربية في المحميات على نطاق كبير. وحلت بصورة تكاد تكون كاملة محل النظام الضريبي الإِسلامي.

## القسم الثاني

## النظام الضريبي الإسلامي

في السنة الثانية للهجرة فرضت زكاة الفطر ثم زكاة الأموال كأولى الضرائب في الإسلام. وبعد ذلك – وفي مدى عامين نزلت آيات الغنائم والفيء. وفي العام التاسع الهجري فرضت الجزية على غير المسلمين، وخلال خلافة سيدنا عمر – رضي الله تعالى عنه – فرض الخراج على أراضي الفتح، وأخذ العشر من تجار دار الحرب الوافدين بسلعهم إلى ديار المسلمين بغرض المتاجرة. وهكذا اكتمل البناء الأساسي للنظام الضريبي الإسلامي، والذي لم يتعدل بصورة جوهرية طوال فترة تطبيق حكم الشرع في البلاد الإسلامية، وإنما عاد وتوسع وتطور على أيدي خلفاء مثل الوليد بن عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز والمهدي وهارون الرشيد.

**آية الغنائم: -**

﴿ ۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾ ﴾ (الأنفال: ٤١).

**آية الفيء:**

﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ

خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ (الحشر: ٦ - ١٠).

**آية الجزية:**

﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (التوبة: ٢٩).

ولعل من المفيد أن نستعرض فيما يلي الضرائب الأساسية في النظام الإسلامي بغرض اكتشاف المبادئ المضمنة فيها والمرتكزة عليها. ولنبدأ بالزكاة نظراً لأهميتها القصوى كأساس للنظام الضريبي الإسلامي(*).

**(أ) الزكاة:**

الآية ١٠٣ من سورة التوبة ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ أوجبت على المسلمين المقتدرين إخراج الزكاة وعلى الإمام جمعها منهم. كما حددت الآية ٦٠ من سورة التوبة مصارف الزكاة أي الأوجه التي تصرف عليها، وقد بينت السنة الشريفة الأموال التي تجب فيها الزكاة. وأنصبتها. ومقاديرها (فئاتها) وطريقة جمعها وتوزيعها.

من القرآن الكريم والسنة المطهرة نستخلص السمات التالية للزكاة:

١ - الزكاة صدقة ولكنها واجبة تزكية وتطهيراً لمخرجها من جهة، وحق للفقير الذي تعطى له من جهة أخرى، ولهذا تسمى صدقة كما تسمى فريضة.

٢ - تجب الزكاة فقط على المسلم الحر البالغ (**)(أي المالك المتصرف في المال) المالك للنصاب. وهو القدر الأدنى من المال الذي تجب فيه الزكاة.

٣ - تؤخذ الزكاة من أصناف محددة، من أموال معينة، تشمل الماشية والزروع وعروض التجارة والأموال السائلة، وهناك استثناءات من هذه الأموال بعضها متفق عليه بين الفقهاء وبعضها مختلف عليه، كما سنبين فيما بعد.

---

(*) إطلاق لفظ الضريبة على أغلب الموارد المالية في الإسلام كالزكاة والفيء والغنائم فيه عدم دقة؛ لأنها جميعاً لا ينطبق عليها تعريف الضريبة الذي أورده الكاتب في أول بحثه، وإنما ينطبق فقط على الجزية والعشور.

(**) جمهور الفقهاء لا يشترط البلوغ لوجوب الزكاة دائما، والذين يشترطون ذلك هم الأحناف ويؤيد الجمهور حديث عمر بن شعيب (من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة).

٤- يتفاوت مقدار النصاب – كما أو قيمة – حسب نوع المال، كما تتفاوت مقادير الزكاة مع النوع أيضا. ويتضح من هذا أن نصاب الإبل خمسة رؤوس. والبقر ثلاثون. والغنم أربعون. والذهب عشرون دينارا والفضة مائتان درهم. أما الفئات فتتراوح بين ٢,٥% في الأموال النقدية السائلة وعروض التجارة و ٥% في الزروع المروية بالآلة و ١٠% في الزروع المطرية. و ٢٠% في المعادن.

٥- يخضع جمع الزكاة لمبادئ وقواعد واضحة. مثل تجنب الازدواج الضريبي. (لا ثني في الصدقة). أخذ الصدقة من أوسط المال. لا أفضله ولا أردأه. ملاءمة الوقت لدفع الصدقة. قبول العين أو القيمة نقدا. جواز تقديم إخراج الزكاة قبل موعدها. معاقبة مانعها أو المتهربين من دفعها بمضاعفتها إلى ما يصل إلى نصف المال.

٦- توزع الزكاة على الفقراء والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل. ولا يجوز إغفال فئة أو تحويل جزء من نصيبهم للآخرين. إلا إذا استكفوا أو لعذر قاهر. كما توزع الصدقات على فقراء المنطقة التي تجبى فيها. ولا تنقل إلى منطقة أخرى. إلا في حالة الاكتفاء أو الضرورة.

ومن هذا الاستعراض الموجز لملامح الزكاة نستخلص عدة مبادئ تقوم عليها هذه الفريضة العظيمة ونراها قواعد ملزمة لواضعي النظام الضريبي الإسلامي وهي كما يلي:

أولاً: مساعدة الغني للفقير حق إلهي للفقير وليس تفضلاً من الغني عليه ولا واجبا بحكم القانون مما يجعله قابلا للزوال مع إلغاء القانون أو تعديله، كما هو الشأن في النظم الوضعية.

ثانياً: الصدقة حق فقط للفقير العاجز عجزا دائما أو مؤقتا عن الكسب بسبب المرض أو البطالة الجبرية ولا حق فيها لشخص قادر على الكسب أو مالك للنصاب.

ثالثاً: الزكاة هي الحد الأدنى الواجب على الغني تجاه الفقير. والغاية منها هي إلزام الأغنياء بتوفير احتياجات الفقراء الأساسية، التي حددها الفقهاء ويمثل ابن حزم هذه الاحتياجات بالقوت والسكن الواقي والساتر. ورداء الصيف والشتاء. ودابة التنقل. وأجرة الطبيب وأجرة الخادم لمن يحتاج للخدمة. وإذا لم تفِ الزكوات بهذه الاحتياجات جاز للإمام فرض مبالغ إضافية على الأغنياء؛ لأن في المال حقا سوى الزكاة. كما ورد في

السنة الشريفة. (الصحيح أن هذا قول لابن عمر، وليس حديثاً) (*).

رابعا: الزكاة ليست ضريبة على الثروة، أو الدخل، أو الإنفاق الاستهلاكي (**). أو الاستثماري. وإنما هي ضريبة على الأموال المكنوزة غير المستغلة كالنقود وعروض التجارة التي تبقى عاما دون توظيف مباشر أو تسليف أو بيع ومثل السوائم التي لا تستغل في الركوب وعلى المحاصيل القابلة للتخزين وليست على السلع السريعة التلف. وبما أن الإسلام يدعو الناس للكسب وللاقتصاد في الإنفاق والادخار ليوم الفقر والحاجة، كان تشريع الزكاة يعني تحريك المدخرات واستثمارها بدلا من تجميدها وكنزها. وبهذا تكون الزكاة ضريبة مباشرة على الجزء المعطل من الثروة دون سواه.

خامسا: تظهر أنصبة وفئات الزكاة للأموال المختلفة ارتباطا عكسيا واضحا بين النصاب والفئة فالنصاب أعلى ما يكون والفئات أدنى شيء بالنسبة لزكاة الحيوان بينما العكس صحيح في زكاة المعادن. كما أن عبء الزكاة أعلى ما يكون في الأموال التي تعتمد على الموارد الطبيعية أكثر من اعتمادها على الجهد البشري ورأس المال المستثمر. (٢٠%) في حالة المعادن و١٠% في حالة الزراعة المطرية. وهو أقل ما يكون في حالة الأموال الناجمة عن إنتاج ذي كثافة عالية ورأسمالية عالية (مثل الزراعة ريا اصطناعيا فهي ٥%. والأموال العينية والسائلة حيث تبلغ فئة الزكاة ٢,٥% فقط).

سادسا: الزكاة ضريبة تصاعدية. فهي على الأغنياء دون الفقراء الذين لا يملكون النصاب المفروض. ورغم أن فئاتها ثابتة لا تتصاعد فقد أثبتت الدراسات أن وقعها تصاعدي بصورة قاطعة.

**(ب) - الجزية والخراج: -**

فرضت الجزية على الذميين في السنة التاسعة للهجرة بعد غزوة تبوك. أما الخراج فقد فرض على الأراضي المفتوحة عنوة في عهد سيدنا عمر بن الخطاب [1] . ونجمع بين هاتين الضريبتين هنا لتشابهما الأساسي في أنهما يطبقان على غير المسلمين وأراضيهم بعد

(*) انظر هامش ص ٤٤٥ من كتاب الأموال لابن عبيد بن سلام.

(**) الزكاة فريضة على كل مال نام حقيقة أو حكما أي قابلا للنماء أو بلغ النصاب سواء أكان دخلا أو استهلاكا أو استثمارا أو مكنوزا.

(1) القول بنشاط الخراج في عهد عمر -رضي الله عنه- خطأ شاع بين كثير من الكتاب المعاصرين، والصحيح أن الخراج نشأ في عهد النبي ﷺ في أراضي خيبر التي قسم جزء منها على المسلمين وأبقي جزء آخر منها في أيدي اليهود ويدفعون عنها أو بجزء من الخارج منها.

رضوخهم لسلطة المسلمين وعقد صلح أو عهد. كما تلتقي هاتان الضريبتان في خصائص عديدة أخرى، كما هو مبين أدناه:

١- الجزية والخراج ضريبتان ليس لهما مقادير ثابتة، كما هو شأن الزكاة، كما أن مصارفهما غير محددة بصورة قاطعة مثل الزكاة.

٢- تفرض الجزية على أهل الذمة المصالحين للمسلمين. على أساس الفرد أو الرأس، فيما يفرض الخراج على أرض المصالحين على أساس المساحة.

٣- تجبى الجزية من أهل الكتاب والمجوس -عربا أو غير عرب- باستثناء الشيوخ والنساء والعجزة والرهبان. وتتفاوت حسب حجم ثرواتهم وقد حددها سيدنا عمر بمبلغ ٤٨ درهماً للغني، و٢٤ درهماً للفقير. أما الخراج فيفرض على الأرض المستغلة أو المربوطة كلها. وتتفاوت مع خصوبة الأرض ونوع المحصول وتكلفة الري وبعد الموقع عن الأسواق.

٤- يجوز أن تُجبى الجزية أو الخراج عيناً أو نقداً أو الاثنين معاً. ويراعى في حجمها التيسير على دافعها، من حيث التوقيت حتى لا يضطرهم لبيع ممتلكاتهم. ومن حيث عبؤها المالي عليهم بما يتحملونه. ويجوز تغيير اسم الجزية احتراماً لمشاعرهم. وقد نهى سيدنا عمر عن تعذيب دافعي الجزية وأمر بقبول الأعذار التي يقدمونها.

٥- تعتبر الجزية نظيراً لحماية المسلمين لأهل الذمة من الأعداء دون مشاركة منهم في الدفاع عن أنفسهم. وتسقط الجزية عنهم متى ما عجز المسلمون عن حمايتهم من أعدائهم. أو شاركوا هم في الدفاع عن أنفسهم. بل يحق لهم حينئذ المشاركة في الغنائم. أما الخراج فهو نظير العشر أو نصف العشر الذي يدفعه المسلمون زكاة لمحاصيلهم في أراضيهم التي أسلموا عليها.

٦- تسقط الجزية عن الذمي إذا أسلم. ويجب عليه حينئذ أن يزكي ماله، وأن يجاهد في سبيل الله. كما يجوز عدم جمعها أو إعفاء من يقدم خدمات للمسلمين من الذميين منها. أما الخراج فلا يسقط عن الأرض إذا أسلم مستغلها أو آلت إلى مسلم. بل إن معظم الفقهاء يقولون بوجوب دفع المسلم الخراج بالإضافة إلى الزكاة إلا مالك الذي قال بالاكتفاء بالخراج.

٧- تصرف إيرادات الجزية والخراج على إصلاح حال المسلمين بما في ذلك رواتب الولاة والقضاة والعلماء والموظفين والجند، وعلى تعبيد الطرق وعمارة المساجد والقناطر والجسور وإصلاح الأنهار (كما قال الميداني). ويجوز إسلاف أهل الثقة من مال

الجزية لإعمار أرضهم كما أمر عمر بن عبد العزيز -رضي الله عنه- بل إن سيدنا عمر بن الخطاب أسقطها عن يهودي شاخ وافتقر. وأمر له من بيت مال المسلمين بما يصلح حاله. كما أجاز سيدنا عمرو بن العاص استغلال إيرادات الزكاة في إصلاح أراضي الخراج لزيادة غلتها وعائد خراجها.

٨- تلحق بهاتين الضريبتين ضريبة العشور. وهي ضريبة تفرض على التجار المسلمين وغير المسلمين القادمين من دار الحرب (خارج الديار الإسلامية) حيث تجبى من التجار القادمين من البلاد الإسلامية ضرائب مماثلة، وقد حددها سيدنا عمر بعشر قيمة السلع المجلوبة بالنسبة لكل التجار القادمين ما عدا الذميين والمسلمين منهم. فيؤخذ من الذميين نصف العشر ومن المسلمين ربع العشر (أي ما يوازي الزكاة).

وبالتأمل في هذه الضرائب الثلاث، الجزية والخراج والعشور نستطيع أن نستخلص مبادئ هامة تحكم النظام الضريبي الإسلامي وهي:-

أولاً: وجوب أن يشمل الوعاء الضريبي كل المستفيدين من خدمات الدولة الإسلامية. سواء كانوا مسلمين أو ذميين أو قادمين من خارج ديار المسلمين (دار الحرب). وهكذا ترتبط الاستفادة بالمساهمة في التكلفة.

ثانياً: المرونة في تحديد الأشخاص والأموال التي تخضع لهذه الضرائب وفي مقاديرها بحيث يتفاوت ما يجبى منهم حسب استفادتهم من خدمات الدولة الإسلامية من جهة، وحسب مقدرتهم على الدفع من جهة أخرى.

ثالثاً: تتمثل الخدمات التي تقدمها الدولة لدافعي الجزية والضرائب والعشور في حماية دافعيها من أعدائهم وتمكينهم من استغلال موارد وفرها المسلمون، أو آلت إليهم بالفتح، مثل البنيات الأساسية، كالجسور والقناطر والطرق والأراضي الصالحة للزراعة أو السكن أو الاستثمار وفرص المتاجرة في الأسواق الإسلامية. لهذا يتفاوت مقدار الجزية حسب مشاركة الذمي في الدفاع الذي يعفى منه ويتفاوت الخراج مع غلة الأرض وموقعها.

رابعاً: تقاس القدرة على الدفع بالمقدرة الجسمانية على الكسب، وحجم ونوع الموارد الطبيعية، والبنيات الأساسية المتاحة لدافع الضريبة وتكلفة الإنتاج وعائده.

خامساً: الالتزام بمبدأ إسقاط الضريبة في حالة عجز الدولة عن توفير الخدمات مثل الإعفاء من الجزية في حالة العجز عن تأمين الذميين. وكذلك استمرار الضريبة مع استمرار تقديم الخدمة بغض النظر عن تغير المستفيد (كما هو الحال بالنسبة للخراج الذي

يجبى من مستغل الأرض بغض النظر عما إذا تغير هو أو غير دينه).

سادساً: اتباع قاعدة المعاملة بالمثل Reciprocity مع الدول غير الإسلامية في تحديد الضرائب الجمركية مع جواز التفضيل بين رعاياها حسب المعايير الإسلامية.

سابعاً: التيسير بقدر الإمكان على دافعي الضرائب، من حيث توقيت الدفع وطريقته وتأجيله في حالة العجز. مع جواز إسقاطها عمن يقدمون للدولة خدمات نظير الخدمات التي تقدمها لهم.

ثامناً: استمرار الدولة في تقديم الخدمات لدافعي الضرائب في حالة عجزهم المؤقت أو الدائم عن دفعها لأسباب معقولة.

**(جـ) - الغنائم والفيء:**

الغنائم والفيء أموال آلت إلى المسلمين من أعدائهم إما بالحرب والأخذ عنوة، كما هو الشأن في الغنائم أو بالاستسلام لهم بدون حرب وصدام مسلح، كما يحدث في حالة الفيء. وهما بذلك مصدران للتمويل متوافران فقط في ظروف الجهاد، والاحتكاك بأعداء الله، وليسا مصادر ثابتة ومستمرة لإيرادات الدولة الإسلامية.

وآية الغنائم تقتطع خمسها ليخصص للإنفاق في سبيل الله، وبيت رسول الله ﷺ ، وذوي قرباه وعلى اليتامى والمساكين وأبناء السبيل. أما آية الفيء التي نزلت بعد غزوة بني النضير فكانت تختص بالأموال التي ظفر بها المسلمون دون إيجاف خيل ولا ركاب، أي بدون قتال. كما حدث في غزوة بني النضير الذين أرادوا الغدر برسول الله ﷺ فركب إليهم. ولكنهم اعتصموا بحصونهم أملاً في مناصرة بني قريظة والمنافقين لهم. وبعد حصار خمسة عشر يوما يئسوا فيها من مناصرة اليهود الآخرين والمنافقين واستسلموا على أن يسمح لهم بالرحيل مع ما تحمله الإبل دون السلاح. وظفر المسلمون بأراضيهم وبقية ممتلكاتهم بدون جهد يذكر.

أما آية الفيء الأخرى فهي التي نزلت بعد غزوة تبوك، في السنة التاسعة للهجرة وهي التي تتحدث عن الأراضي التي يستولى عليها المسلمون في أعقاب المعارك التي يخوضها المسلمون ضد ملاكها. فهناك اتفاق على أنها ليست من الغنائم التي تقتصر على المنقولات التي يعثر عليها في ميدان المعركة أو بيوت الأعداء واعتبر سيدنا عمر أراضي العراق المفتوحة عنوة فيئاً ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ ﴾ .

وحسب نص هذه الآية الكريمة فإن هذا النوع من الفيء مخصص لله والرسول وذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. كما يُعطَى منه المهاجرون الفقراء، أو الأنصار الذين آووهم. ويكون لمن يأتي بعدهم من الأجيال نصيب فيه. وهكذا استوعبت الآية الفاتحين ومن وراءهم من المسلمين بل والأجيال المتعاقبة، مع التركيز في توزيع مال الفيء على الفقراء من المسلمين ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ . ولهذا رفض سيدنا عمر مطالبة الفاتحين بتوزيع أراضي العراق عليهم وأيده في ذلك كبار الصحابة أمثال سيدنا عثمان وسيدنا علي وسيدنا طلحة، وقد أصبح الخراج المجبى من هذه الأراضي أهم مصادر الإنفاق الحكومي: ومنه فرض العطاء للرجال والنساء والصبيان.

وهنا يمكن أن نستخلص المبادئ الضريبية التالية من معالجة الإسلام للغنائم والفيء:

أولاً: من أهم ما يسعى إليه النظام الضريبي الإسلامي هو ألا يصير أو يظل المال دولة بين الأغنياء بدون مشاركة من الفقراء في الثروة.

ثانياً: أن مشاركة الفقراء في الثروة أوجب ما تكون حين ينالها المسلمون من دون جهد وعناء، أو بمجهودات أو موارد جماعية لم يوفرها المجاهدون أو العاملون الذين تسلموها وحدهم، كما هو الشأن في أراضي الفيء. أو الثروات الطبيعية التي تنفجر من البر أو البحر.

ثالثاً: يجوز توزيع كل المنقولات التي يستولى عليها المسلمون على المسلمين الموجودين. أما الأصول الثابتة فتظل وقفا لأجيالهم المتعاقبة يتوزعون ريعها. وفي الحالين يكون للفقراء السهم الأوفى عند التوزيع.

رابعا: تحكم توزيع الأموال التي ينالها المسلمون بدون جهد أو بجهد جماعي مقاصد معينة حددتها آيات الغنائم والفيء. ولكن النسب التي بها تخصيص الأموال متروكة لاجتهاد الإمام.

**(د) المبادئ الضريبية الإسلامية:**

من استعراضنا السابق للضرائب الأساسية في الإسلام نتوصل إلى هذه المبادئ الأساسية للنظام الضريبي الإسلامي:

(١) هناك ضرائب فرضها الكتاب الكريم والسنة المطهرة: وأخرى تفرضها الدولة الإسلامية لأسباب تتفق مع الشرع الحنيف. ومقدار الأخيرة وأنواعها يحدده الواقع.

(٢) بعض الضرائب الإسلامية محددة المصادر والمصارف. وبعضها محددة المصادر أو المصارف. ويترك للأمة الاجتهاد في تحديد ما لم يرد نص بتحديده.

(٣) تهدف الضرائب في الإسلام إلى كسر احتكار الأغنياء للثروة. وضمان الاحتياجات الإنسانية الأساسية لكل فرد، ولخدمة مصالح الأمة بتوفير البنيات والخدمات الأساسية، ولتحريك المدخرات المكنوزة حفزا للاستثمار المنتج، وكذلك للموازنة بين العبء الضريبي الذي يتحمله المسلمون وغيرهم.

(٤) سد احتياجات الإنسان الأساسية حق منحه الله تعالى له، وينجم عنه تفضيل المحتاج عند توزيع عائد الموارد الطبيعية والثروات الناتجة عن جهد جماعي من المسلمين، بل وأخذ ما يكفيه من مال الفيء، كحق مشروع له شريطة أن يكون محتاجا وعاجزا لا مستغنيا أو متبطلا.

(٥) تغطي الملاءة الضريبية قاعدة عريضة فتشمل كل المستفيدين من خدمات الدولة الإسلامية من مسلمين وغير مسلمين وتشمل هذه الخدمات توفير الحماية للناس، وتوفير البنيات الأساسية والخدمات الضرورية، والتمكن من استغلال موارد الدولة. والعطاء والهبات الممنوحة لهم. وبالتالي تسقط الضرائب في حالة توقف الخدمات، كما يستمر تقديم الخدمات لمن عجزوا عن الدفع لأسباب مقنعة.

(٦) التصاعدية سمة عامة للضرائب الإسلامية، فمع إعفاء الفقراء من دفعها ومع تفضيلهم عند توزيع عائدها. تتصاعد الفئات مع ارتفاع العائد. أو تضاؤل التكلفة، بحيث يكون الدفع حسب الاستفادة من موارد الأمة والعائد المكتسب منه.

(٧) العبء الضريبي الإسلامي أعلى ما يكون حين ينجم الكسب من موارد جماعية، لا تتطلب جهدا بشريا أو استثمارا كبيرا في المستقبل لتلك الموارد، وهو أقل ما يكون في حالة الإنتاج ذي الكثافة العمالية والرأسمالية العالية، والذي ترتفع فيه القيمة المضافة تبعا لذلك.

(٨) يراعى في فرض وجباية الضرائب التيسير على المسلمين وعدم إرهاقهم، أو التعنت مع العاجزين عن الدفع. كما يعاقب المتهربون بغير عذر وعن قصد بمضاعفة الضريبة. ويفضل دائما أن يُمكَّن المنتجون من الاحتفاظ بأكبر قدر من عائد إنتاجهم لاستثماره في زيادة الإنتاج «برسملة أرباحهم».

**(هـ) مزايا النظام الإسلامي:**

من استقرائنا لخصائص النظام الضريبي واستعراضنا لسمات النظم الضريبية المعاصرة واتجاهات الإصلاح الضريبي فيها، نخلص إلى أن النظام الضريبي الذي جاء به الإسلام يختص بثلاث مزايا هامة وهي:

أولاً: سبقه إلى آخر ما توصل إليه الفكر الضريبي العالمي من قواعد ومبادئ ونظريات.

ثانيا: سلامته من العيوب الواضحة التي تعاني منها النظم الضريبية المعاصرة حتى بعد محاولات عديدة ومستمرة للإصلاح.

ثالثا: اتفاق جل المحاولات الجديدة للإصلاح مع قواعد ومبادئ النظام الضريبي الإسلامي.

ونفصل هذه المزايا على النحو التالي:

(١) تتسم النظم الضريبية المعاصرة: نتيجة للاجتهادات والتغيرات المستمرة: ومعظمها جزئي – بكثير من المفارقات مما يجعلها مجحفة بمصالح الكثيرين. وقد كتب اقتصاديان بريطانيان عن النظام الضريبي في بلادهما: فوصفاه بأنه تحول إلى مسخ: لا يصدق العقل أن شخصا ما صاغه هكذا، عن عمد. وفي الحقيقة أن أحدا لم يفعل ذلك. وإنما هو تأكيد للحقيقة الساطعة، وهي أن الاجتهادات الفردية الحكيمة تؤدي، بمرور الزمن، إلى نتيجة جماعية شائهة. وقال اقتصادي أمريكي معلقا على هذا القول: «إن هذا هو مصير كل نظام ضريبي تضعه الأنظمة السياسية». وبدهي أن هذا لا ينطبق على النظام الإسلامي الذي هو تشريع سماوي لا يتغير مع تغير المكان أو الزمان وحتى غير المسلم لا بد أن يرى في النظام الضريبي الإسلامي ميزة الثبات والتجانس والنأي عن الرضوخ لضغوط المصالح المختلفة. كما هو الشأن في النظم الضريبية المعاصرة.

(٢) تغطي الضريبة الإِسلامية الدخول الجارية (Income Flow) والثروة المختزنة (Stock of Wealth) والموظفة (Invested) والمعطلة (Hoarded) واعتماداً على هذا الاتساع في القاعدة الضريبية، فإن فئات الضرائب الإِسلامية على المكتسبات الفردية منخفضة، بحيث لا تؤثر على حوافز الإِنتاج والادخار وهذا ما ينادي دعاة الإِصلاح الضريبي في الغرب بتحقيقه.

(٣) يقع العبء الضريبي في النظام الإِسلامي أساسا على الموارد المعطلة (الكنز)، وعلى الدخول غير المكتسبة، ولا يقع أبدا على الأموال الموظفة أو الأصول الرأسمالية (كالمعدات والمباني والمنشآت) أو عائدها المرسمل ( Capitalised Profilts) (*). كما أن أقل الأنشطة الاقتصادية تعرضا للضرائب الإِسلامية هي أعلاها قيمة مضافة. وفي كل هذه الأمور يختلف النظام الإِسلامي عن النظم المعاصرة، التي يقع عبؤها الضريبي أساسا على الدخول الجارية المكتسبة والموارد الموظفة والمستثمرة والقيمة المضافة.

(٤) تصاعدية الضرائب في الإِسلام ليست قائمة على تزايد الفئات الضريبية مع تزايد القاعدة الضريبية كضريبة الدخل مثلاً، فالضرائب الإسلامية في عمومها ضرائب نسبية، ولكنها تقوم على ثبات مع تنامي القاعدة، كما هو الشأن بالنسبة للزكاة على المدخرات، التي تزيد نسبتها بتزايد الدخل، وعلى صافي الدخل الزراعي الذي يزيد معدل الصافي الإِجمالي منه مع تزايد حجم الإِنتاج ووفوراته.

(٥) لا يعاني النظام الضريبي الإِسلامي في عمومه من مشكلة التضخم المالي وما يجره من زحف الشرائح. ليس فقط لأن الضرائب نسبية، ولكن لأن الضرائب الإِسلامية تمثل نسبة من كمية القاعدة لا قيمتها، سواء كانت زرعاً، أو ماشية، أو عروض تجارة، أو ذهباً. ولهذا لا تحتاج إلى مقايسة (Indexation) لاستبعاد تأثير التضخم المالي كما هو الحال بالنسبة للضرائب القيمية التي تنسب فئاتها إلى قيمة السلعة، أو المحددة التي تنتسب إلى كمية السلعة. ولكن تتحدد بمبلغ من المال. ولا ينطبق هذا في حالة الضرائب الإِسلامية إلا على الجزية وعلى الخراج، حين تكون ضريبة محددة وليس نسبة من المحصول، وفي الحالتين تكون المشكلة: التي يولدها التضخم المالي.

---

(*) أشرنا إلى عدم صحة هذا الرأي في صفحة ٩٩ سابق. المراجع.

هي تدني حصيلة الدولة الحقيقية من الجزية والخراج وليس إرهاق دافعيها كما يحدث في حالة الضرائب التصاعدية.

(٦) تتميز الضرائب الإسلامية بالبساطة مع الإحكام الشيء الذي يسهل فهم المواطن العادي لها ويجعل مهمة تقديرها وجمعها أمراً يسيراً. كما أن بساطتها تسهل توعية المواطنين بالضرائب المفروضة عليهم. وهو شيء يدعمه النص على الضرائب في كتاب كريم يتلى صباحا ومساء، أو حديث شريف يتناقله الرواة على مر الأيام. كذلك فإن الربط المباشر في النظام الضريبي الإسلامي بين الضريبة والخدمات التي تقدم لدافعيها يزيد كثيرا من وعي المواطنين الضريبي.

## القسم الثالث

## تقويم النظم الضريبية في الدول الإسلامية

واستناداً إلى ما أسلفنا من خصائص ومزايا النظام الضريبي الإسلامي، يمكننا أن نقوِّم النظم الضريبية المطبقة في دول العالم الإسلامي على ضوء المبادئ والأسس الضريبية الإسلامية التي بيناها من قبل. وسيكون تقويمنا ليس فقط للضرائب المختلفة، كل على حدة، ولكن أيضاً للهيكل الضريبي العام الذي تكونه هذه الضرائب مجتمعة. كما أن تقويمنا سينبه إلى (أ) تضمين أو عدم تضمين الضرائب الإسلامية المعروفة في الهياكل الضريبية القائمة. و (ب) وجود ضرائب مستحدثة تجسد الضرائب الإسلامية وأهدافها. و (ج) مدى توافق أو تعارض الضرائب المطبقة والهياكل التي تكونها مع المبادئ الضريبية الإسلامية. وستعتبر كل ضريبة لا تتعارض مع المبادئ الضريبية الإسلامية وتخدم الصالح العام المقبول من وجهة النظر الإسلامية.

### (أ) سلبيات الهياكل الضريبية:

وأهم ما يلفت النظر في الهياكل الضريبية في الدول الإسلامية، اليوم، هي أنها في عمومها موجهة، في المقام الأول، لتدبير المال اللازم لمقابلة نفقات الدولة التقليدية، مثل توفير الخدمات، وإقامة المشروعات الإنمائية. وهذا الاعتبار يغلب على كل اعتبار آخر مثل إعادة توزيع الدخل بصورة عادلة، أو تحريك المدخرات وتخصيص كل الموارد تخصيصا كفؤاً. أو تركيز النشاط الاقتصادي وفي مثل هذا الجو، نجد غياباً شبه كامل للفلسفة الضريبية الإسلامية التي تصدت في المقام الأول لتحقيق العدالة في توزيع الثروة وتوظيفها توظيفاً رشيداً، سواء في الإنتاج أو الاستهلاك، ولهذا نجد النظم الضريبية المطبقة في العالم الإسلامي اليوم قلما تحسن توزيع الثروة بين المواطنين، بل كثيراً ما تزيد من سوئه.

كما أنها تؤدي في كثير من الأحيان، إلى قتل الحوافز للاستثمار والإنتاج. وتقود إلى كثير من التبديد والإضرار بالموارد الاقتصادية. وقليل من التأمل في الهياكل والأنْماط الضريبية السائدة في البلاد الإسلامية يوضح لنا صحة هذا الزعم، كما سنوضح في الصفحات التالية:

والسمة الغالبة للهياكل الضريبية في دول العالم الإسلامي هي قيامها على نمطين أساسيين من الضرائب، هما (أ) الضرائب المباشرة على الدخول الجارية، و(ب) الضرائب غير المباشرة على الاستهلاك. وفي معظم الدول تفوق الضرائب غير المباشرة على السلع المنتجة محليا والمستوردة، وحصيلة الضرائب المباشرة. ويلاحظ أيضا أن فئات الضرائب المباشرة تصاعدية في أغلب الأحيان، وأن أغلب الضرائب غير المباشرة ضرائب قيمية. ولكن في كلتا الحالتين نجد أن أثرها يعتبر تراجعيا وليس تصاعديا، كما هو مطلوب ومتوقع.

أما الضرائب غير المباشرة فهي، في معظم دول العالم، تراجعية الأثر، رغم أن الفئات المفروضة على السلع الكمالية التي يستهلكها الموسرون أعلى كثيرا من الفئات المفروضة على السلع الأساسية التي تستنفذ معظم دخول الفقراء. ذلك أن الضرائب غير المباشرة تفرض على السلع الأساسية ذات الطلب غير المرن، بغرض جمع أكبر حصيلة ممكنة، بينما تفرض الضرائب المباشرة على الكماليات ذات الطلب المرن بغرض تقليل استهلاكها. والنتيجة أن الضرائب غير المباشرة الناجمة عن استهلاك الضروريات تمثل نسبة عالية من الضرائب الإجمالية تماما، كما يمثل الإنفاق عليها نسبة كبيرة من الإنفاق الإجمالي للمواطنين.

وبالنسبة للضرائب المباشرة فإن أثرها يتوقف أساسا على الفئات والقاعدة التي تجبى منها أكثر من اعتماده على تصاعدية فئاتها. ففي معظم البلاد الإسلامية، تفرض فئات عالية على أرباح الأعمال التجارية والزراعية والصناعية. ولكن حصيلة هذه الضرائب أقل بكثير من حصيلة الضرائب ذات الفئات الأدنى المفروضة على الأجور والمرتبات. والسبب في ذلك أن الأخيرة تؤخذ من المنبع قبل وصول الأجر أو الراتب إلى المستخدم، الأمر الذي لا يحدث في حالة ضرائب الأرباح مما يسهل التهرب منها. وسبب آخر هو أن الضرائب على الأجور «الرواتب» هي ضرائب على الكسب الإجمالي للعمال والموظفين، في حين أن ضرائب الأرباح تؤخذ من صافي الكسب بعد احتساب كل التكاليف. ولهذا نجد أن الضرائب المباشرة في كثير من الدول الإسلامية تراجعية الأثر، رغم تصاعدية فئاتها؛ إذ إن أغلب حصيلتها تجبى من متوسطي الحال، وليس من الأغنياء. ولما كانت الضرائب غير المباشرة هي أيضا تراجعية الأثر في معظم الأحوال، فإن السمة للهياكل الضريبية في الدول الإسلامية هي التراجعية التي تزيد من تركيز الدخل في أيدي الأغنياء على نحو يجافي المبادئ الإسلامية العادلة.

**(ب) الضرائب المباشرة وغير المباشرة:**

واعتماد النظام الضريبي في الدول الإسلامية على الضرائب غير المباشرة يبدو منافيا للتقاليد الضريبية في الإسلام؛ إذ إن الضرائب الإسلامية الأساسية – كالزكاة والجزية والخراج – ضرائب مباشرة، أما الضرائب غير المباشرة فنادرة وهي – مثل العشور – ضرائب غير منصوص عليها في الكتاب أو السنة، ولكنها فرضت باجتهاد الأئمة من أمثال عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وواضح أنه ليس في الكتاب أو السنة ما يمنع ابتداع ضرائب غير مباشرة متى ما اقتضت المصلحة العامة فرضها، كما حدث بالنسبة للعشور والتي أخذت من التجار القادمين إلى بلاد المسلمين من خارجها، نظير ما يؤخذ من تجار البلاد الإسلامية عند دخولهم ديار غيرهم والمعاملة بالمثل (Reciprocity) (أو التماثل) مبدأ معروف وشائع في التجارة الدولية. وتطبيقه ليس فيه عدالة فحسب: ولكنه يستعمل الآن لمنع إغراق الأسواق (Dumping) الذي تمارسه، بعض الدول التي تريد أن تغزو أسواق الغير بمنتجاها. وأن تحطم الإنتاج المنافس لصادراها في تلك الدول.

لكننا، إن سلمنا بجواز فرض ضرائب غير مباشرة عملاً بمبدأ المعاملة بالمثل، أو حماية الصناعات المحلية الناشئة: أو غيره من المسوغات، لا بد أن نتحسب ضد سلبياها، وأهمها أها تراجعية الأثر. وهذا ما يمكن تلافيه إما بتوزيع عبئها بحيث يقع أساساً على الكماليات واستهلاك الأغنياء أو بالتأكيد من أن ما ينفق من حصيلتها على الفقراء يفوق ما يجمع منهم. كما يجب مراعاة أثرها على تكاليف المعيشة، حين تقدر احتياجات الفقراء، التي يجب أن تسد من إيرادات الزكاة.

أما الضرائب المباشرة المطبقة في البلاد الإسلامية الآن، فقد تبدو لأول وهلة أقرب في طبيعتها، من الضرائب غير المباشرة، إلى النظام الضريبي الإسلامي. ولكن قليلا من التأمل يظهر لنا اختلافها عن الضرائب الإسلامية في أشياء جوهرية عديدة. فمعظمها تطبق على الدخول الجارية، وهي الأجور والأرباح والإيجارات والفوائد. وأحياناً تفرض على الثروات بما فيها من عقار وأصول ثابتة ومنقولة، سائلة أو جامدة.

ولكن بعض هذه الضرائب المباشرة لا يتفق مع المبادئ الضريبية الإسلامية. فأخذ الضريبة عن الكسب الإجمالي في حالة الأجور والإيجار وأخذها عن صافي الكسب (بعد خصم تكاليف مبالغ فيها في كثير من الأحيان) في حالة الأرباح لا يتفق مع العدالة. تميز الضرائب الإسلامية بين الجزء الموظف من الدخل والجزء المعطل منه. وأخذ الضريبة عن

الأخير غير متبع في النظم المطبقة اليوم. وقلما تسمع عن ضريبة على المكنوزات كالتي اقترحها الاقتصادي نيكولاس كالدور على الهند في الخمسينيات. أما فرض ضرائب على الاستثمارات العاملة كالمصانع والعقارات المنتجة فمخالف لأحكام الزكاة بصورة واضحة (رغم الخلط الذي وقع فيه بعض المفكرين الإسلاميين حين حاولوا تطبيق زكاة المال على هذه الاستثمارات). كما أننا لا نجد في البلاد الإسلامية، ضرائب كثيرة تفرض على الثروة المتراكمة (والمعطلة) وليس فقط على الدخل الجاري رغم أن هذا هو أحد السمات المميزة للزكاة.

شيء آخر تتسم به الضرائب المباشرة المطبقة في الدول الإسلامية دون الضرائب الإسلامية هو تصاعدية الفئات المنسوبة إلى حجم الدخل النقدي وهذا ما يجعل وقع هذه الضرائب على حافز الإنتاج بين ذوي الدخول العالية سيئاً خاصة في ظروف التضخم المالي. فكما أسلفنا من قبل تمثل الضرائب الإسلامية نسبة من الكم المأخوذة عنه الضرائب — سواء كان رؤوساً في الماشية أو قناطير من الزروع أو أمتاراً من القماش. وحين تقوم الأموال المزكاة بالمال فإنها تقوم بالأسعار الجارية، ولكن هذا لا يؤدي إلى مشكلة في حالة تصاعدية الأسعار؛ لأن الزكاة نسبية وليست تصاعدية. وعليه فإن المراجعة المستمرة لفئات الضرائب المباشرة التصاعدية التي تشهدها الدول الإسلامية اليوم شيء لا يعرف في ظل نظام ضريبي إسلامي.

**(ج) مجافاة المبادئ الضريبية الإسلامية:**

من الاختلافات الواضحة بين النظام الضريبي الإسلامي والنظم الضريبية المطبقة في العالم الإسلامي اليوم، عدم مراعاة القاعدة الإسلامية العامة في الربط بين مصادر المال المجبى ونفقاته. فالضرائب المباشرة التي فرضت — فيما يقال — لإعادة توزيع الثروة لصالح الفقراء لا تُخصَّص لخدمة الفقراء، وإنما تُوظَّفُ في تقديم خدمات قد يكون المستفيد الأول منها الأغنياء، مثل أماكن النزهة، ومؤسسات التعليم العالي، أو حتى المطارات. وفي حالة تخصيص إيرادات الضريبة لتوفير خدمة معينة، قد يظهر استحالة تقديمها، مناف للقاعدة الإسلامية التي ذكرناها أعلاه والتي تتمثل في إيقاف أخذ الجزية عن الذميين في حالة العجز عن حمايتهم أو توليهم هم حماية أنفسهم، وفي تقديم الصرف من مال الخراج على إقامة الجسور والقناطر، التي تخدم المنتجين، على المصارف الأخرى لهذا المال.

وأخيراً نشير إلى قلة الالتزام في الدول الإسلامية بمبادئ الضريبة الإسلامية، التي

تدعو إلى عدم ازدواجية الضريبة والمتمثلة في قوله ﷺ : ﴿**لا ثني في الصدقة** ﴾ . فكثير من الضرائب – خاصة التي تجبى مركزيا وإقليميا – مكررة بصورة أو بأخرى. كما أن ضرائب مثل ضرائب المبيعات تكرر (جزئيا على الأقل) رسوم الإنتاج، مع السماح بكثير من المفارقات غير العادلة أيضا. وكذلك فإن الضرائب المطبقة في العالم الإسلامي اليوم قلما تراعي مديونية المواطن، أو حجم أسرته، عند تحديد الضريبة الواجب عليه دفعها، في حين أن النظام الضريبي الإسلامي يأخذ هذين الأمرين في الاعتبار. وحتى الفقهاء الذين رأوا أخذ الزكاة من مالك النصاب بغض النظر عن حجم أسرته أو دينه، قالوا إنه يكون في نفس الوقت مستحقا لحصة من الزكاة كعائل أو غارم.

**خاتمة:**

من هذا التقويم العام للهيكل الضريبي المطبق في الدول الإسلامية، على ضوء المبادئ الضريبية الإسلامية، تتضح لنا الاختلافات الأساسية بين النظم المطبقة والنظام الإسلامي. سواء في تركيب الهيكل الضريبي أو طبيعة الضريبة المحددة، من حيث القاعدة: والفئة. وطريقة الجمع والصرف. وهذا يقتضي بالضرورة مراجعة شاملة للنظم الضريبية المطبقة في العالم الإسلامي لضمان مواكبتها للمبادئ الإسلامية.

ومما يسهل مهمة المراجعة، هذه أن تركيز الفكر الضريبي الإسلامي على عدالة التوزيع للثروة، وحفز المنتجين للعمل، وتشريع التنمية. مع التخفيف على المواطنين، يتفق مع أحدث توجهات الفكر العالمي المعاصر في المجال الضريبي. كما أن هناك تحركا عالميا لإجراء مراجعات جذرية في الهياكل الضريبية المطبقة على ضوء هذه التوجهات، وهو أمر أصبح أكثر إلحاحا في عالمنا الإسلامي. كما أنه أيسر تطبيقا بسبب مرونة الهياكل الضريبية في الدول النامية – عموماً – مقارنة بما عليه الحال في الدول الصناعية.

## المراجع


**أ. المراجع العربية:**

١ - القرآن الكريم.

٢ - مقصود علي ناصف — التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ (البابي الحلبي: ١٩٧٧م).

٣ - يوسف القرضاوي — فقه الزكاة (مؤسسة الرسالة: ١٩٧٣م).

٤ - سيد سابق — فقه السنة (مكتبة الآداب: ١٩٦٧م).

٥ - محمد العربي الخطابي — زكاة الأموال (مطبعة النجاح الجديدة: ١٩٧٣م).

٦ - محمد ضياء الدين الريس — الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية (١٩٦٦م).

٧ - عبد العزيز الدوري — مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (دار الطليعة: ١٩٧٦م).

٨ - محمد هاشم عوض — الزكاة وموارد السودان الاقتصادية (بحث مقدم لمؤتمر الزكاة الذي نظمته جمعية الإصلاح والمواساة، الكويت، يناير ١٩٨٤م.

ب. المراجع الإنجليزية:

**ENGLISH REFERENCES:**

1. Z. Ahmed M. lqbal & M. Fahim Khan (Eds.)، **Fiscal Policy and Resource,Allocation in Islam** (ICRIE، King Abdulaziz University، Jeddah، & Institute Of Policy Studies، Islamabab، 1983).
   M. Kahf, **Taxation Policy in an Islamic Economy**، pp. 131 – 157.
   A.A. Salama، **Fiscal Policy of an Islamic State**، pp. 99 – 129.
   F.R. Faridi، **A Theory of Fiscal Policy in an Islamic State**، pp. 27 – 58.
2. M.H. Awad، **Ajusting Tax Structure to Accommodate Zakat**،

(Paper Submitted to the Seminar on Islamic Fiscal Policies Organized by the Islamic Research and Training Institute، IDB in Karachi، 1985).

3. A Bonne، **State and Economics in the Middle East**، K. Paul، Trench، Trubner & Co. 1948.
4. P. Mansfield، **The Arabs**، (Pelican Books، 1980).
5. P. Hitti، History of the Arabs، (Macmillan Co. 1961).
6. A.B. Atkinson & J.E. Stiglitz**, Public Economics, (McGraw Hill Book Company، 1980).**
7. A.R. Prest & N.A. Barr, Public Finance، (Weidenfield and Nicolson, 1979).
8. P.E.R. Rolph & G.F. Break، Public Finance, (Ronal Press Co.، 1961).
9. R.A. Musgrave، Fiscal Systems، (Yale University، 1968).
10. F.D. Helzman, «Financing Soviet Economic Development», F.D. Helzman (Ed.)، **Reading on the Society, Ecocomy** (R. McNally & Co. 1967)، pp. 553 – 570.
11. J.R. Herbert، Jr.، **An Ajenda for Tax Reform**، (Economic Impact، 1984- 85)، pp. 68 – 74.
12. J.J. Minarik، **Tax Reform at the Crossroad**، (Economic Impact، op. cit. Pp. 75 – 79).
13. J.F. BREAK، The British Tax System، by Kay and King، (Journal of Economic Literature، September 1979)، pp. 1055 – 1057.
14. E. Nowotny، **Inflation and Taxation: Reviewing the Macroeconomics lssues**، (Journal of Economic Literature، September 1980)، pp. 1 – 25 – 1049.
15. I.J. Kotikoff، **Taxation and Savings: A Neoclassical Perspective**، (Journal Economic Literature، December 1984)، pp. 1576- 1629.

# التوزيع

# الحاجات الأساسية وتوفيرها
# في الدولة الإِسلامية [*].

**١ - مقدمة:**

يتناول هذا البحث: الحاجات الأساسية وكيفية توفيرها في الدول الإِسلامية. وسينقسم البحث إلى عدة مباحث، يتضمن الثاني منها عرضا لآراء بعض الفقهاء وتصورهم للحاجات الأساسية.

أما البحث الثالث: فيعرض الواقع العملي لتوفير الحاجات الأساسية في الدولة الإِسلامية إبان مدة الخلافة الراشدة، واختيار هذه الفترة يعود لإجماع جمهور العلماء على أن ما فعله الخلفاء الراشدون أولى بالاقتداء من سواهم، ويتناول المبحث الرابع: توفير الحاجات الأساسية في الدولة المتقدمة اقتصادياً، ويهدف إلى إبانة ما توصلت إليه التجربة عبر ممارستها في معالجة الفقر، ونظرة الغرب لهذه الحاجات مقارنة بالنظرة الإِسلامية، أما المبحث الخامس: فيتناول توفير الحاجات الأساسية في الدولة النامية اقتصادياً، وهي تمثل الواقع الحالي لمعظم الدول الإِسلامية. والمبحث السادس: يضع الخاتمة والنتائج في نقاط رئيسية، لعلها تكون مرتكزاً لدراسة أوسع، وهذه الخطوط الرئيسية، يمكن استعمالها في بناء نظام لتوفير الحاجات الأساسية، على ضوء التحليل الذي ورد في المباحث الأولى:

ولمعالجة مشكلة الفقر يمكن اتباع طريقتين، أو مزيج بين أسلوبين: أسلوب جذري يرفض التوزيع السائد ويحاول إحداث تغيرات جذرية فيه، والآخر: يبحث في توفير الضروريات لكل فرد، دون إحداث تغيير جذري في نمط التوزيع. وكلا الأسلوبين انتهجتهما الدولة الإِسلامية، ويمكن لها اليوم أن تلجأ إلى أي من الأسلوبين أو إلى مزيج منهما حسب ظروفها الخاصة.

فإذا كان التوزيع المبدئي للثروة والدخل مختلاً اختلالاً كبيراً، فإنه لا بد من اتخاذ إجراءات تخفف سوء حدة التوزيع. وقد روي أن رسول الله ﷺ عندما أراد قسمة فيء بني

---

(*) مقال للأستاذ عابدين أحمد سلامة نشر في مجلة أبحاث الاقتصاد الإِسلامي العدد الثاني المجلد الأول عام ١٤٠٤ هـ (١٩٨٤ م) والصادر من المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإِسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة .

النضير قال للأنصار: ﴿**إن إخوانكم من المهاجرين ليست لهم أموال، فإن شئتم قسمت هذه، وأموالكم بينكم وبينهم جميعاً، وإن شئتم أمسكتم أموالكم وقسمت هذه فيهم خاصة** ﴾ (ابن آدم، ص ٣٥). فالرسول ﷺ يقرر هنا: أن المهاجرين ليس لهم شيء، فأراد أن يجعل لهم الفيء خاصة. أي أنه هنا واجه مشكلة بين مجموعة من السكان تملك بعض الشيء، فحتى ينمو المجتمع الإسلامي نموا طبعيا، أراد الرسول ﷺ أن يوفر الفرص المتساوية في المجتمع، إلا أن ذلك المجتمع — في تلك الفترة الزمنية — كان قد بلغ من السمو البشري أن قال الأنصار: «بل تقسم هذه فيهم واقسم لهم ما شئت من أموالنا» (ابن آدم ص ٣٥). وتبرز هذه الخطوة مدى اهتمام الدولة بالتوزيع المبدئي، وبخاصة عندما تتوافر مصادر مالية جديدة لدى الدولة، يمكن أن تستعمل لتخفيف حدة سوء التوزيع المبدئي.

و لم تكن الدولة في الإسلام ترى أن التوزيع أمر طبيعي تحدده القوة الخفية في نظام السوق. إنما كانت تستشعر واجباتها في شأن التوزيع، وتحاول معالجته متى شعرت أن نمط التوزيع السابق يمكن أن يحدث اختلالاً في توازن المجتمع.

والتوزيع لا يأخذ فقط في الحسبان التوزيع السائد في حقبة زمنية معينة، إنما يأخذ كذلك التوزيع بين الأجيال المتعاقبة، ويتضح ذلك مما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب حين قدم الجابية وأراد قسمة الأرض بين المسلمين فقال له معاذ -رضي الله عنه-: «والله إذن ليكونن ما تكره. إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم» (أبو عبيد، ص ٧٥).

وقد وردت نصوص أخرى تبين اهتمام الخليفة عمر بأمر التوزيع بين الأجيال كأمر لا بد من أخذه في الحسبان. فقد روي أنه قال: «لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم، ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها سهمانا، كما قسمت خيبر سهمانا، ولكنني أخشى أن يبقى آخر الناس لا شيء لهم» (ابن آدم، ص ٢٤).

وقد ذكر أبو يوسف «بأن ما رآه عمر بن الخطاب من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك، توفيقاً من الله كان له فيما صنع،... وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين، عموم النفع لجماعتهم..» (أبو يوسف، ص ٢٩).

و لم يكن الخليفة عمر يغفل أمر التوزيع الإقليمي، وذلك حتى لا يستأثر المركز بالخيرات وتترك الأمصار دون عناية. فقد أوصى الخليفة من بعده حين طعن: «أوصي الخليفة من بعدي بأهل الأمصار خيراً، فإنهم جباة المال، وغيظ العدو، وردء المسلمين، وأن يقسم بينهم فيئهم بالعدل، وألا يُحصَّل من عندهم فضل إلا بطيب أنفسهم» (ابن آدم، ص ٧١).

وهذه الإشارات المختارة، توضح أن الدولة الإسلامية لم تكن تأخذ التوزيع كأمر ثابت لا تتدخل فيه، بل كانت تؤثر فيه، إما بتصحيحه بخطوات جذرية، أو باتخاذ السياسات الهادئة. وإذا نظرنا إلى اقتصاديات الدولة الرأسمالية الحديثة، نرى أن الاقتصاديات الرأسمالية لم تكن – حتى أمد قريب – ترى ضرورة لتدخل الدولة في التوزيع القائم، الذي كان في نظر كثير من الاقتصاديين يمثل الوضع الطبعي. وكان كثير من النظريات الاقتصادية ترى أن النمو الاقتصادي لا يمكن تحقيقه إلا بعدم الاكتراث – في بداية عملية التنمية – بأمر التوزيع العادل ( Johnson. P.١٥٩).

وقد تجاهل كثير من الدول النامية قضية التوزيع، فظهر تفاوت كبير بين فئات المجتمع المختلفة، مما أسفر عن مشكلات اجتماعية وسياسية.

**٢ - الحاجات الأساسية عند بعض فقهاء الإسلام:**

الأسلوب الآخر هو: أسلوب توفير الحاجات الأساسية لكل فرد، وترك الأفراد يتنافسون – بعد ذلك – لتحقيق طموحاتهم وفق الضوابط الشرعية. والإسلام هو أول نظام سعى لتحقيق الحاجات الأساسية، وناقشها علماؤه بكثير من التفصيل، فحددوا حاجات الإنسان الأساسية الفردية والاجتماعية. وقد سماها الشاطبي «الضروريات» وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين (الشاطبي، ٢/٤ - ٦).

ومجموع الضروريات لدى الشاطبي خمسة: هي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وذكر أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة، فاعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود.. ولو عدم المال لم يبق عيش. وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهة، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدي إليها من

جميع المتمولات، فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء، وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة (الشاطبي ٢/٩).

ويتضح من هذا القول: أن الإِسلام يهتم بالحفاظ على حياة المسلم بوصفه مكلفاً لتحمل الرسالة، ولا بد من توفير الضروريات اللازمة له، ليتحمل هذه الرسالة في سهولة ويسر. والعلماء المسلمون لهم آراء متعددة في تحديد ما هو ضروري للإنسان، وربما تبدو مختلفة في بعض الأحيان نتيجة لاختلاف أزمان هؤلاء العلماء، أو الأمكنة التي عاشوا فيها، أو اختلاف أحوال الدولة من حيث الثراء والفقر. وأورد هنا آراء متعددة للفقهاء، تبرز مرونة التشريع الإِسلامي. فالدول الفقيرة يمكن أن تأخذ بأضيق الآراء حتى ييسر الله عليها، ثم تبدأ في التوسع بعد ذلك. ولعل أبلغ تعبير لذلك قول أبي عبيد: إن الأحاديث قد جاءت في الفصل بين الغني والفقر بأوقات مختلفة، ففي بعضها أنه السداد أو القوام من العيش، وفي آخر أنه خمسون درهما، وفي ثالث أنه الأوقية (٤٠ درهما) وفي الرابع أنه الغداء والعشاء. وكل هذه الأقوال قد ذهب إليها أقوام وأخذوا بها (أبو عبيد، ص ٦٧٠).

**آراء مضيِّقة:**

فكما نجد اليوم الاختلاف حول تحديد مفهوم من هو الفقير في الاقتصاد الغربي. وهل المقصود بالفقر المطلق (Absolute Poverty) أم الفقر النسبي (Relative Poverty) فإن علماء الإِسلام ناقشوا هذه المشكلة على هذا النحو. فبعضهم اهتم بإزالة الفقر المطلق (أي أن مقدار ما يجب دفعه للفقراء والمساكين هو سد الرمق) أو بتحديد ما هو الغنى المانع من أخذ الزكاة (ابن قدامة ج ٢ / ص ٦٦١- ٦٦٥) قال أبو عبيد: إن سفيان كان يكره أن يعطى الرجل منها أكثر من خمسين درهماً، كما كان يرى ألا يعطاها من يملك خمسين درهماً، إلا أن يكون غارما فإنه يقضى عنه دينه وإن كان أكثر من ذلك (أبو عبيد ص ٦٧٠- ٦٧١).

وهذا في رأي أبي عبيد مذهب فيه قدوة لمن شاء أن يعمل به، أما سائر أهل العراق – غير سفيان – فإنهم كانوا يذهبون هذا المذهب، إلا أنهم جعلوا الوقف في ذلك على مائتي درهم، فقالوا لا يعطى الواحد أكثر من مائتين كما لا تحل إذا كانت له مائتان (أبو عبيد ص ٦٦٢).

هذا هو مبدأ المضيقين في تعريف الحاجات الأساسية، أو ما يعرف اليوم بتحديد حد مطلق للفقر. وهو ما فعلته كثير من الدول كما سنرى فيما بعد (Gordon, P. 275).

**آراء موسعة:**

ومن علماء الإسلام من ناقشوا أمر الحاجات الأساسية بمنظار أوسع، ذلك أن الشرع – وقد حدد نصاب الزكاة – لم يحدد مقدار ما يدفع للمستحقين من فقراء ومساكين وسواهم. فانطلق العلماء يعرفون من هو الفقير والمسكين. ويرى عدد من الفقهاء أن الواجب هو مقدار الكفاية؛ لأنه بذلك يتحقق دفع الحاجة. وبينوا أنه يجب في الكسوة «مثلاً» ما يستر كل البدن على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف. هذا بالطبع نسبي، ويلحق بالطعام والكسوة ما في معناهما، كأجرة طبيب، وثمن دواء، وخادم منقطع (العبادي ٣\٨٤) ويرى ابن حزم نحو ذلك «وفرض على الأغنياء من أهل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة» (ابن حزم ٦/١٥٦).

وهذا مبدأ نسبي متوسع، فالقوت الذي لا بد منه يختلف باختلاف الأزمان والأمكنة، كذلك السكن والملبس وأجرة الطبيب أو التأمين الصحي المتبع اليوم، والخادم المنقطع يمكن أن ندخل فيه اليوم الأدوات الضرورية التي تغني عن الخادم.

وأورد القرضاوي (ص ٩٤ و ١٠٠) الآراء المتعددة في ذلك. فيرى النووي مثلاً أن يعطى الفقير والمسكين ما يخرجهما من الحاجة إلى الغنى وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام، وهذا قول الشافعي حيث استدل بحديث قبيصة بن مخارق عن رسول الله ﷺ:﴿ **إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك. ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش أو قال سدادا من عيش. ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش، أو قال: سدادا من عيش، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحتا يأكله صاحبها سحتا** ﴾ (رواه مسلم).

ويعطى الفقير المطعم والملبس وسائر ما لا بد منه على ما يليق بحاله بغير إسراف ولا إقتار للشخص ولمن هو في نفقته كما ذكر (النووي، ٦/١٩٩، والقرضاوي، ص ١٠١).

وروي عن الإمام حسن البصري حين سئل عن الرجل تكون له الدار والخادم أيأخذ من الزكاة؟ فأجاب بأنه إذا احتاج لا حرج (أبو عبيد، ص ٥٥٦). وسئل الإمام

أحمد في الرجل إذا كان له عقار يستغله أو ضيعة تساوي عشرة آلاف درهم أو أقل من ذلك أو أكثر ولكنها لا تقيمه، أي لا تقوم بكفايته – فقال يأخذ من الزكاة (القرضاوي، ص ٩٠، وابن قدامة، ٥٢٥/٢).

وقال المالكية: يجوز دفع الزكاة لمن يملك نصابا أو أكثر لكثرة عياله، ولو كان له الخادم والدار التي تناسبه (القرضاوي، ص ٩٠).

ويرى الحنفية أنه لا بأس بأن يعطى من الزكاة من له مسكن وما يتأثث به في مترله، وخادم، وفرس، وسلاح، وثياب البدن، وكتب العلم إن كان من أهله (القرضاوي، ص ٩٠).

وفي المغني لابن قدامة (ابن قدامة، ٦٦١/٢- ٦٦٥) يجد القارئ عدة آراء في تحديد ما ينبغي إعطاؤه لسد الحاجات الأساسية، في مجال مناقشة الغِنَى المانع لأخذ الزكاة، منها: وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب وتجارة أو عقار أو نحو ذلك، ولو ملك من العروض أو الحبوب أو السائمة أو العقار ما لا تحصل به الكفاية، لم يكن غنيا، وإن ملك نصاباً، فإذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة ولو لم يملك شيئاً. وإن كان محتاجا حلت له الصدقة وإن ملك نصابا.. ولا يرى ابن قدامة أن الغِنِى الموجب للزكاة هو المانع من أخذها؛ لقول الميمون: ذاكرت أبا عبد الله فقلت يكون للرجل الإبل والغنم وتجب فيها الزكاة وهو فقير، ويكون له أربعون شاة وتكون له الضيعة لا تكفيه فيعطى من الصدقة؟ قال نعم.

ونقل أبو عبيد عن سعيد بن جبير وعن مقاتل بن حيان رأيا مشابها (أبو عبيد، ص ٦٦٢).

وابن حزم يرى أن من كان له مال تجب فيه الصدقة كمائتي درهم أو أربعين شاة.. وهو لا يقوم ما معه بعولته، لكثرة عياله أو لغلاء السعر، فهو مسكين يعطى من الصدقة المفروضة. وتؤخذ منه فيما وجب فيه من مال (ابن حزم، ١٥٢/٦)، واستند في ذلك لما روي عن عمر بن الخطاب: «إذا أعطيتم فأغنوا» يعني الصدقة.

وقال أبو عبيد: «وقد روي عن عمر بن عبد العزيز: أن اقضوا عن الغارمين» فكتب إليه: إنا نجد الرجل له المسكن، والخادم، والفرس، والأثاث، فكتب عمر: «أن لا بد للمرء المسلم من سكن يسكنه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه. ومن أن يكون له الأثاث في بيته نعم، فاقضوا عنه فإنه غارم» (أبو عبيد، ص ٦٦١).

وذكر النووي أن الفقير يعطى المطعم والمسكن والملبس وسائر ما لا بد منه على ما يليق حاله بغير إسراف أو إقتار لنفس الشخص ولمن هو في نفقته (النووي ٦/١٩٩ والقرضاوي ص ١٠١).

نلاحظ من هذه الآراء المبنية على الكتاب والسنة أن علماء المسلمين لم يناقشوا فقط حد الكفاف ( Subsistence level) كما رأى البعض، وإنما ناقشوا كذلك حد الكفاية (Adequacy level) فقد حددوا الضروريات. فبعضهم ذكر المطعم، والمسكن والدار والخادم. وكذلك ناقشوا مسألة كثرة العيال، وأن الفقر يمكن أن يكون بسببها وهذا أمر لم تتوصل له الأنظمة الحديثة إلا قريباً، في حين ركز الإسلام عليه. ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن قدامة من أن وجود الكفاية إنما يتحقق للمرء وعياله، لقول أحمد في رواية أبي داود – فيمن يعطى الزكاة وله عيال-: «يعطى لكل واحد من عياله خمسين» وهذا لأن الدفع للعيال، وهذا نائب عنهم (ابن قدامة، ٢/٦٦٥).

وكذلك يكون الحال في حالة غلاء الأسعار كما ذكر ابن حزم من قبل. ومن صوره المعاصرة أن يحدث تضخم مالي فلا يتمكن كثير من أصحاب الأجور الثابتة – إذا لم تعدل أجورهم مع التضخم – من مواجهة الظروف الجديدة.

وبعض علمائنا – ولعلهم عاشوا في ظروف رخاء واسع – سئلوا عن الرجل يكون له العقار والضيعة وعشرة آلاف درهم إلا أنها لا تكفيه. فقالوا: يعطى. وقول عمر بن عبد العزيز: «لا بد للمرء المسلم من المسكن، والخادم، والفرس، والأثاث» كل هذا دليل على أن الدولة الإسلامية عند توافر مواردها المالية، لا بد من أن تسعى لتوفير حد الكفاية لجميع أفرادها.

**تفصيلات أخرى:**

أما القادرون على العمل فهؤلاء، كما ذكر أبو عبيد، ينطبق عليهم شرط آخر سوى الغنى هو القوة، لحديث رسول الله ﷺ: ﴿**لا تحل لغني ولا لقوي مكتسب ولا لذي مرة سوي**﴾ قال أبو عبيد: فأراه قد سوى بينهما في تحريم الصدقة عليهما وجعل الغِنَى والقوة على الاكتساب عدلين، وإن لم يكن القوي ذا مال فهما الآن سيان، إلا أن يكون هذا القوي مجدوداً عن الرزق محارفا (أي قليل الدخل) والمجدود هو المحروم إذا طلب لا يرزق، أو يكون يسعى في الكسب وهو في ذلك مجتهد في السعي على عياله حتى يعجزه

الطلب. فإذا كانت هذه حاله، فإن له حينئذ حقا في أموال المسلمين؛ لقوله تبارك وتعالى: ﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ١٩ ﴾ (أبو عبيد، ص ٦٦٧).

ويتبين لنا من هذا، أن هناك ضابطاً آخر. هو من التأكد من أن الشخص يسعى للعمل و لم يحصل عليه، فالدولة – بجانب التزامها بتوفير فرص العمل – عليها أيضاً منع المتبطلين الذين يرغبون في العيش على جهود الآخرين.. إلا أنه – في ظروف تفشي البطالة لأسباب خارجة عن إرادة الأفراد، أو لعدم صلاحية بعض الأفراد في سوق العمل نتيجة تغير (التكنولوجيا)، يصبح هؤلاء في حكم المحرومين، وينبغي الصرف عليهم في الأمد القصير، وتدريبهم على مهارات جديدة، وفي هذا المجال، فإن فقهاء الإسلام أجازوا إعطاء الرجل من الصدقة ما يساعده على العمل، فقد روي عن الإمام أحمد أنه أجاز أن يأخذ الفقير تمام كفايته دائماً بمتجر أو آلة صنعه أو نحو ذلك. (القرضاوي، ص ٩٦).

ويرجح بعض الفقهاء أن الكفاية تعطى لمدة عام، وإلى هذا ذهب المالكية وجمهور الحنابلة وآخرون من الفقهاء، وقد صح عنه ﷺ أن ادخر لأهله قوت سنة؛ وكذلك لأن أموال الزكاة في غالبها حولية. (القرضاوي، ص ٩٧).

ويذكر (ابن قدامة، ٢/٦٦٥): أن الكفاية ينبغي أن تكون لحول كامل؛ لأن الحول يتكرر وجوب الزكاة بتكراره، فيأخذ من الصدقة كل حول ما يكفيه إلى مثله. ويرى القرضاوي: أن النوع الذي يستطيع أن يعمل ويكتسب ويكفي نفسه «كالصانع والتاجر والزارع» ولكن تنقصه أدوات الصنعة، أو رأس مال التجارة، أو الضيعة، وآلات الحرث والسقي، فهذا يعطى ما يمكنه من اكتساب كفاية العمر وعدم الاحتياج إلى الزكاة. أما النوع العاجز عن الكسب فيعطى ما يمكنه من اكتساب كفاية العام. (القرضاوي، ص ١٠٠).

ونجد اليوم أن مشروعات الضمان الاجتماعي في الدول الصناعية تعمل على نفس النهج فيما يتعلق بضمان المعيشة للأفراد الفقراء لمدة عام. ويمكن أن يتم تقدير جديد كل عام عن وضع الأسرة.

**٣- الواقع العملي لتوفير الحاجات الأساسية في الدولة الإسلامية:**

**توفير الحاجات الأساسية للمسلمين:**

أمثلة من العهد النبوي: اهتمت الدولة الإسلامية – منذ بداية نشأتها في عهد

الرسول عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم – بتوفير الحاجات الأساسية، وتدرجت في ذلك حسب توافر الموارد المالية لديها. فقد روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ: ﴿**كان يُؤتى بالميت عليه الدين، فيقول: هل ترك لدينه وفاء؟ فإن حدث أنه ترك لدينه وفاء صلى عليه، وإلا قال: صلوا على صاحبكم. قال: فلما فتح الله عليه الفتوح قال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي وعليه دين فعلي قضاؤه، ومن ترك مالاً فلورثته** ﴾ (أبو عبيد، ص ٢٨١).

ويتضح من هذا الحديث: أن الدولة المسلمة صاحبة الإمكانات المالية ترعى المسلم وهو حي، وترعاه بعد مماته فتسدد عنه دينه. وهذا أمر طبعي في دولة لا تقوم على الربا. فلا يتردد الأفراد في مد يد العون بعضهم لبعض للمعسرين، ولا تحجم المؤسسات المالية عن الإقراض، طالما أن الدولة تضمن الغارمين.

وروي عن رسول الله ﷺ: ﴿**من ولي لنا شيئاً فلم تكن له امرأة فليتزوج امرأة. ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكناً. ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركباً. ومن لم يكن له خادم فليتخذ خادماً. فمن اتخذ سوى ذلك: كنزا أو إبلا، جاء يوم القيامة غالا أو سارقا** ﴾ (أبو عبيد، ص ٢٣٨).

وهذا يكشف لنا نظرة الدولة الإسلامية نحو العاملين فيها، وضمان الحاجات الأساسية لهم، لحمايتهم من الزيغ. ونجد اليوم في العديد من الدول الإسلامية أن كثيرا من موظفي وعمال الدولة لا تتوافر لهم هذه الحاجات الأساسية. وكما رأينا من قبل، فإن الدولة الإسلامية لم تقصر مساعدتها على موظفيها، كما هو الشأن في بعض الدول اليوم، التي جعلت أنظمة المعاش وبعض الامتيازات الأخرى قاصرة على موظفي وعمال الدولة دون غيرهم. على عكس ما كان في صدر الإسلام، إذ امتدت الضمانات لتشمل جميع المسلمين وغير المسلمين في الدولة كما سنرى.

أمثلة من الخلافة الراشدة: فقد روي عن يزيد بن أبي حبيب وغيره: أن أبا بكر كلم في أن يفضل بين الناس في القسم؛ فقال: «فضائلهم عند الله فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير» (أبو عبيد، ص ٣٣٥) وروي كذلك أن أبا بكر ذهب في التسوية إلى أن المسلمين إنما هم بنو الإسلام، كإخوة ورثوا آباءهم، فهم شركاء في الميراث، تتساوى فيه سهامهم، وإن كان بعضهم أعلى من بعض في الفضائل ودرجات الدين والخير (أبو عبيد، ص ٣٣٧).

وعندما تولى عمر بن الخطاب الخلافة خطب في الناس قائلاً: «إنما أنا ومالكم كولي اليتيم، حتى قال: ولكم عليَّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها: لكم ألا أجتبي شيئاً من خراجكم، ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليَّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه، ولكم عليَّ أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم» (أبو يوسف، ص ١٢٧).

وقد قام الخليفة عمر بنفسه على تنفيذ برنامجه في مجال الحاجات الأساسية. فقد أراد أن يتحقق بدراسة تجريبية مما هو ضروري لمعيشة الفرد، فقيل: إنه أمر بجريب من طعام فعجن، ثم خبز ثم ثرد بزيت، ثم دعا عليه ثلاثين رجلاً، فأكلوا منه غداءهم حتى أصدرهم، ثم فعل بالعشاء مثل ذلك، وقال يكفي الرجل جريبان كل شهر، فكان يرزق الناس: المرأة، والرجل، والمملوك: جريبين (*) كل شهر. (أبو عبيد، ص ٣٢٤).

وكذلك كان الخليفة عمر يتفقد أحوال الرعية ليتأكد من أن الحاجات الأساسية متوافرة، ولينظر تأثيرات سياسته عامة. كان عمر لا يفرض للمولود إلا بعد الفطام، فلما علم أن بعض النساء يتعجلن فطام أولادهن لذلك، أمر منادياً: لا تعجلوا أولادكم على الفطام، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام، وكتب بذلك في الآفاق بالفرض لكل مولود في الإسلام (أبو عبيد، ص ٢٨١). وقيل: إنه كان يعطي الوليد إذا طرحته أمه مائة درهم، فإذا ترعرع بلغ به مائتين (أبو يوسف، ص ٥٠).

قسم الخليفة عمر عندما أتاه مال كثير، فأصاب كل رجل منهم نصف دينار إذا كان وحده، وإذا كانت معه امرأته أعطاه ديناراً (أبو يوسف، ص ٥٠).

وكذلك كان اهتمام الخليفة عمر بالعاملين في الدولة. فقد روي أن عمر بن الخطاب كان يفرض لأمراء الجيوش والقرى من العطاء ما بين تسعة آلاف وثمانية آلاف درهم على قدر ما يصلحهم من الطعام وما يقومون به من الأمور (أبو يوسف، ص ٥٠).

وكان الخليفة عمر يؤكد على عماله ألا يكونوا جباة. إنما عليهم أن يأخذوا من الأغنياء فيردوا إلى الفقراء. والواقع اليوم في كثير من الدول الإسلامية لا يتفق مع هذه التوجيهات. فنجد كثيرا من هذه الدول تفرض ضرائب عالية يقع عبؤها على الفقراء، وبخاصة الضرائب غير المباشرة، وتتباهى بعض هذه الدول بحصيلتها من هذه الضرائب. فقد روي أن معاذ بن جبل في بدء تولية عمر له على اليمن، بعث إلى عمر بثلث صدقة الناس

---

(*) الجريب ٢٩,٥ لتراً، ويتسع لـــ ٢٢,٧ كجم من القمح تقريباً – (المحرر).

فأنكر ذلك عمر وقال له: لم أبعثك جابياً ولا آخذ جزية، ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فتردها على الفقراء، فقال معاذ: ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحداً يأخذه مني، فلما كان العام الثاني، بعث إليه شطر الصدقة فتراجعا بمثل ذلك، فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها، فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل ذلك، فقال معاذ: ما وجدت أحداً يأخذ مني شيئاً. (العبادي، ٣/٦٦).

وكذلك روي قول عمر: «أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعتهن لا يفتقرن إلى أمير بعدي» (ابن آدم، ص ٧٦- ٧٧).

وكذلك كان الأمر في عهد عثمان بن عفان، روي أن امرأة كانت تدخل على عثمان بن عفان، ففقدها يوماً، فقال لأهله: مالي لا أرى فلانة؟ فقالت له زوجته: إنها ولدت غلاماً، فأرسل إليها بخمسين درهماً وكسوته، وذكر لها بأنه إذا مرت به سنة رفعه إلى مائة (أبو عبيد، ص ٣٠٣).

وكذلك روي أن الزبير قال لعثمان بن عفان بعد ما مات عبد الله بن مسعود «أعطني عطاء عبد الله فعيال عبد الله أحق به من بيت المال، فأعطاه خمسة عشر ألفاً» (أبو عبيد، ص ٣٢٢).

أمثلة أخرى: روي أن عمر بن عبد العزيز -رضي الله عنه- كتب إلى وليه بالعراق: «أن أخرج للناس أعطياتهم، فكتب إليه الوالي: أني قد أخرجت للناس أعطياتهم، وقد بقي في بيت المال. فكتب إليه: أن انظر كل من ادَّان في غير سفه ولا سرف فاقض عنه، فكتب إليه: إني قد قضيت عنهم، وبقي في بيت المسلمين مال. فكتب إليه أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدِق عنه، فكتب إليه: إني قد زوجت كل من وجدت، وقد بقي في بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه بعد مخرج هذا: أن انظر من كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين (أبو عبيد، ٣١٩).

فنرى هذا التدرج في توفير الحاجات الأساسية مع توافر الموارد المالية – حيث أمر عمر بن عبد العزيز بدفع الأعطيات ثم بعد ذلك للغارمين في غير سفه ولا سرف، ثم لتزويج الأبكار، ثم بعد ذلك القروض لعمارة الأرض. وهذا دليل على أن الدولة الإِسلامية يمكن أن تتدرج في توفير الحاجات الأساسية حسب أولوية هذه الحاجات.

ويشبه هذا ما جاء في وصية المنصور لابنه «واشحن الثغور، واضبط الأطراف، وأمن السبل، وخص الواسطة، ووسع المعاش، وسكن العامة، وأدخل المرافق عليهم، واصرف المكاره عنهم» (الريس، ص ٤٠٠).

فإن الخليفة بعد أن أوصى ابنه بالعمل على استتباب أمن الدولة، وأوصاه بتوسيع المعاش على العامة، وأن يوفر لهم السكن المناسب، ويصرف عنهم المكاره.

ويبدو أن كثيراً من الحاجات الأساسية كانت توفر عند قيام الدولة الإسلامية لأهل الحاضرة دون أهل البادية، وذلك أنهم كانوا «كما قال أبو عبيد»: أهل الرد عن الإسلام والذب عنه، وأما من سوى ذلك فإنما حقوقهم عند الحوادث، وهذا كان حكم الفيء، أي درور الأعطية على المقاتلة، وإجراء الأرزاق على الذرية. وهذا الحكم كان قاصراً في فيء أهل الحاضرة وأموالهم، وأما حقوق بعضهم في أموال بعض فغير هذا فالذي يؤخذ من أهل البادية إنما هو صدقة وليس بفيء، فهو مردود فيهم واجب لفقرائهم على أغنيائهم كل عام (أبو عبيد، ص ٢٩٧) ومع ذلك... فإن لهم في الفيء حقوقا إذا نزلت بهم جائحة أو ظهر عليهم عدو، أو أن يقع بينهم سفك الدماء وتحمل تلك الدماء بالمال (أبو عبيد، ص ٢٩٠).

ولعل هذا الإجراء، كما هو واضح من تعليل أبي عبيد... كان يهدف إلى تشجيع أهل البادية للحضور إلى المدن، حتى يكونوا كأهل الحاضرة الذين يجامعون المسلمين على أمورهم، ويعينونهم على عدوهم بأبدانهم أو بأموالهم أو بتكثير سوادهم بأنفسهم وهم مع هذا أهل المعرفة بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ والمعونة على إقامة الحدود، وحضور الأعياد والجمع وتعليم الخير (أبو عبيد، ص ٢٩٠).

فهذا إجراء مالي واليوم تتبع مثل هذه الإجراءات، إما لتخفيف الهجرة من الريف إلى الحضر أو العكس، حسب مقتضيات المصلحة الاقتصادية أو القومية.

**رعاية الفقراء والضعفاء ومنع الظلم عنهم:**

لعل أكثر ما يمنع الفقراء من التمتع بحقوقهم الأساسية، هو ما يمارسه الأقوياء وذوو النفوذ من ظلم لهم، ومنع لحقوقهم مما يجعل من الفقراء والمساكين طبقة متميزة، وجاء الإسلام ليمنع ذلك، وليكون الفقر حالة عارضة في المجتمع الإسلامي. قد ورد عن الرسول ﷺ: «**من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من**

**زاد فليعد به على من لا زاد له﴾** قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل (صحيح مسلم، ٣٢٨/٤).

وروي أن عمر بن الخطاب حمى أرض الربذة قرب المدينة لترعى فيها ماشية الصدقة وخيل الجهاد، فأوصى من ولاه الإشراف عليها فقال: «اضمم جناحك عن الناس واتق دعوة المظلوم فإنها مجابة. وأدخل رب الصريمة والغنيمة (الإبل والغنم القليلة) ودعني من نعم ابن عفان وابن عوف (أي إبل الأثرياء)، فإنهما إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى نخل وزرع (أي لهم ثروات أخرى)، وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاءني ببنيه يصرخ: يا أمير المؤمنين أفتاركهم أنا لا أبا لك؟ فالكلأ أيسر عليَّ من الذهب والورق (النقود الفضية)». (القرضاوي، ص ١١٦).

وكذلك روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا بلغه أن عامله لا يعود المريض ولا يدخل عليه الضعيف نزعه. (أبو يوسف، ص ١٢٦).

وكذلك كتب عمر بن الخطاب لأبي عبيد بن الجراح... ثم أدن الضعف حتى تبسط لسانه ويجترئ قلبه، وتعهد الغريب فإنه إذا طال حبسه ترك حاجته وانصرف إلى أهله. (أبو يوسف، ص ١٢٦).

وما ذكره عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في خطبته عند توليه الخلافة «ولست أدع أحداً يظلم أحداً ولا يتعدى عليه حتى أضع خده على الأرض وأضع قدمي على الخد الأخرى حتى يذعن للحق».

ومما ذكره في نفس الخطبة مخاطباً عماله «ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين، ولكن بعثتكم أئمة الهدى يهتدي بكم. فأدروا على المسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم، ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم...» (أبو يوسف، ص ١٢٧).

وروى المؤرخون عن عمر بن عبد العزيز أن زوجته فاطمة قالت: دخلت يوماً عليه وهو جالس في مصلاه، واضعاً خده على يده، ودموعه تسيل على خديه، فقلت: مالك؟ فقال: ويحك فاطمة، لقد وليت من أمر هذه الأمة ما وليت، ففكرت في الفقير الجائع، والمريض الضائع، والعاري المجهود، واليتيم المكسور، والأرملة الوحيدة، والمظلوم المقهور، والغريب الأسير، والشيخ الكبير، وذوي العيال الكثيرة، والمال القليل، وأشباههم في أقطار الأرض وأطراف البلاد، فعلمت أن ربي — عز وجل — سيسألني عنهم يوم

القيامة، وأن خصمي دونهم محمد ﷺ فخشيت ألا يثبت لي حجة عند خصومته، فرحمت نفسي فبكيت. (القرضاوي، ص ١١٥).

**توفير الحاجات الأساسية لغير المسلمين:**

من أوضح ما يبرز اهتمام الدولة الإسلامية بجميع رعاياها ما ورد في عقد الصلح بين خالد بن الوليد -رضي الله عنه- وأهل الحيرة: «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام. فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم». (أبو يوسف، ص ١٥٥- ١٥٦).

وكذلك ما جاء في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة «وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجرِ عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه. فلو أن رجلاً من المسلمين كان له مملوك كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب كان من الحق عليه أن يقوته حتى يفرق بينهما موت أو عتق، وذلك أنه بلغني أن أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال: ما أنصفناك إن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك. قال: ثم أجرى عليه من المال ما يصلحه». (أبو عبيد، ص ٥٧).

**٤ - الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدول الغنية اقتصادياً:**

لا شك في أن الدول الغنية تتمتع بأنظمة للضمان الاجتماعي، إذا ما قورنت بالدول الفقيرة. ولكن يجدر بنا — في هذه الدراسة — أن نلقي نظرة على أحوال الفقراء في هذه الدول الغنية خلال فترة تاريخية طويلة. ذلك أن ما توصل إليه الغرب اليوم، لم يكن إلا ثمرة نضال طويل، في حين أن الإسلام ضمن هذه الحاجات منذ إنشاء الدولة الإسلامية وتوافر الموارد المالية دونما صراع أو مطالبة من الفقراء.

**الواقع التاريخي:**

فمنذ القرن السادس عشر، لم تكن نظرة الغرب إلى مساعدة الفقراء سوى وسيلة

لتنظيم العمالة وتهدئة خواطرها وتنظيم الاقتصاد الوطني، فإن هذه البرامج كانت وسيلة للسيطرة على العاطلين ولاستعادة الأمن والاستقرار. وعندما تخمد سطوة الغضب، فإن نظام الإِعانات يأخذ في التقلص، وتعود معاملة الأنظمة للعجزة والمسنين والذين لا يرغب فيهم سوق العمل معاملة رديئة تخيف العاملين من تردي أوضاعهم إلى مثل أوضاع الذين يعيشون على هذه الأنظمة، فيقبل العامل من أجل ذلك أحط الأعمال بأبخس الأجور.

فمعاملة الفقراء في كل أوربا كانت تتسم بالقسوة، حيث كان القضاء في باسل قد صنفوا نحو خمسة وعشرين نوعاً من أنواع الفقراء المتسولين، وحددوا العقوبات اللازمة لكل من هؤلاء (Piven & Cloward, p. 330- 31.)

وكذلك كان الحال في فرنسا؛ إذ إن الأغنياء في مدينة ليون، اضطروا إلى تنظيم إعطاء الصدقات، نتيجة الاضطرابات الكبيرة التي نشأت بحثا عن الغذاء في سنوات ١٥٢٩م و ١٥٣٠م و ١٥٣١م. إذ قام الفقراء بنهب مستودعات الغلال وبيوت الأغنياء، وكاد الزراع والعمال الجوعى أن يحتلوا المدينة. وأنشأ النبلاء والتجار – إثر هذه الاضطرابات في عام ١٥٣٧م – جهازاً مركزياً لتنظيم الصدقات. (Piven & Cloward, p. 33)

ولم يكن تاريخ بريطانيا أحسن حالاً في معاملتها الفقراء والمساكين، فقد اتخذ البرلمان البريطاني قراراً بإعطاء كل معدم وثيقة تسمح له بسؤال الناس «أما أولئك الذين يتسولون دون وثيقة رسمية، فيعاقبون بالجلد حتى يتقطر الدم من جلودهم». (Piven & Cloward, p. 332)

وفي عام ١٥٣٦م طلب الملك هنري الثامن العناية بالمعدمين، إلا أن هذه العناية البسيطة جعلت سؤال الناس «جريمة يعاقب عليها القانون بعقوبات تصل إلى الوشم والاستعباد، وفي بعض الأحيان إلى إعدام مترددي ارتكاب جريمة السؤال». وقد وصلت نسبة الذين يزاولون «السؤال» حدا كبيرا في عام ١٥٧٢م، مما اضطر الملكة إليزابيث إلى فرض ضريبة أسمتها ضريبة الفقراء، وذلك لتمويل المتسولين المعدمين. (Piven & Cloward, p. 332)

وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كان الريف والمدن البريطانية تعج بالاضطرابات. ولتفادي القلاقل قامت صناعات النسيج المزدهرة بتشغيل الأطفال الذين كان يبلغ عمرهم في بعض الأحيان خمس سنوات فقط. أما غير العاملين، فقد أنشئت لهم «بيوت التشغيل» (Work-houses) كان الهدف منها هو تهدئة خواطر المعدمين، وإعادة النظام إلى سوق العمل بأقل الأجور الممكنة، وقد كانت الأحوال في بيوت

التشغيل هذه من السوء بحيث لم يكن يرضى بدخولها من يجد أي خيار آخر. ودفعت هذه المعاملة الرديئة الفئات المستضعفة لتقبل واقع حالها، وتقبل أي عمل بأي أجر، حتى لا تعاني مرارة التسول، أو مرارة العيش في بيوت التشغيل. (Piven & Cloward, p. 337)

ولم تمنح بريطانيا حتى عام ١٩١٨م الذين يتلقون إعانات حق التصويت وكذلك كان الحال حتى عام ١٩٣٤م في الولايات المتحدة؛ إذ إن دساتير أربع عشرة ولاية حرمت هؤلاء حق الانتخاب وحق تقلد المناصب العامة. (Piven & Cloward, p. 338)

وهكذا فإن المستقرئ لتاريخ هذه الأمم يرى أن المجتمعات في غياب المنهج الإلهي نسيت أن للفقراء حقوقا ثابتة في أموال الأغنياء. ويجدر بنا أن نتأمل هنا ما ورد عن علي بن أبي طالب لنقارن بين روح الغرب وروح الإسلام، فقد قال: «إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم، فإن جاعوا أو عروا وجهدوا فبمنع الأغنياء. وحق على الله أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم عليه» (ابن حزم، ١٥٨/٦).

فهذه المجتمعات لم تك ترى للفقراء حقاً في أموال الأغنياء، بل كانت ترى الفقراء مسؤولين عن فقرهم، وأنهم يؤذون المجتمع بحالتهم المزرية. وهذه المجتمعات لم تلجأ إلى إصلاح أوضاع الفقراء إلا بوصفه وسيلة لاستتباب الأمن، ومتى استتب الأمن والنظام رجعت ضغوط الأغنياء لإلغاء هذه الإعانات؛ إذ إن الاقتصاديين كانوا يرون أن تدخل الدولة في هذا المجال يضر بنظام السوق، الذي يؤدي في نظرهم إلى أفضل النتائج، وكذلك بقي الحال حتى الكساد الكبير في الثلاثينيات الميلادية، حيث ظهر فشل نظام السوق في حل المشكلات المستعصية التي واجهته.

**الواقع الحالي:**

سأستعرض الآن الواقع الحالي في الولايات المتحدة وبريطانيا لبيان أوجه القصور والقوة في هذه التجارب حتى تكون – هذه التجارب – نصب أعين الذين يريدون صياغة برامج تقدم الحاجات الأساسية في المجتمعات الإسلامية، على نحو يتفق والقواعد الشرعية وما قام به الخلفاء الراشدون، وأفضل ما توصلت إليه المجتمعات البشرية، وما يتمشى مع الواقع الحالي.

**تجربة الولايات المتحدة:**

نتيجة التحولات الضخمة في أصوات الناخبين في عام ١٩٣٢م، بعد الكساد

الكبير، ونسبة البطالة الضخمة التي تبعته. اضطرت الحكومة أن تتخلى عن سياساتها السابقة التي كانت بمنأى عن مساعدة الفقراء، فأنشأت في عام ١٩٣٤م نظاما للضمان، وفي عام ١٩٥٦م أضيفت فئة العاملين العجزة (Musgrave & Musgrave, p. 666). أما نظام الإعانات الحالي الذي بدأ في أوائل الستينيات، فقد تطور أيضاً نتيجة الاضطرابات التي قام بها السود الذين شردهم التطورات الحديثة في قطاع الزراعة. فالمعدات الحديثة، وطرق الإنتاج الجديدة، زادت الإنتاج الزراعي في الولايات المتحدة بنسبة ٤٥% وذلك في الفترة ما بين ١٩٥٠م – ١٩٦٠م بينما لم تزدد الإعانات في خلال نفس الفترة إلا بنسبة ١٧% فقط (Piven & Cloward, p. 333). وكانت تلك أسوأ اضطرابات تشهدها الولايات المتحدة بعد الثلاثينيات، و لم تكن الحكومات الأمريكية تود إثارة قضية عدم المساواة وكانت ترى أن الحل يكمن في زيادة النمو الاقتصادي، ومن ثم تزيد دخول كل الفئات، ولا شك أن الأغنياء في الولايات المتحدة يدركون جيدا أن توسع نفقات الضمان الاجتماعي يعني مزيدا من الضرائب، ولن يقبلوا به إلا عند خشيتهم من اضطرابات خطيرة تزعزع المجتمع.

أما الفقراء فليس لديهم في النظام الديمقراطي الأمريكي، القدرة الكافية للتأثير على أصوات الناخبين وإحداث تغيير سياسي، ومن ثم لم يكن أمامهم سوى الثورة (Tobin, p. 721). وكان أن أدت ثورة السود إلى زيادة نفقات الرعاية الاجتماعية بنسبة ٢٢٥% في الستينيات (Piven & Cloward, p. 331).

وتعرف البرامج الحالية الفقر تعريفاً مطلقاً يبين حد الكفاف الذي لا تستطيع أسرة العيش دونه. ويعتمد التعريف الرسمي على تقديرات وزارة الزراعة لتكاليف الغذاء اللازمة لبقاء أسرة في حالة كريمة نسبياً، وتضرب هذه التكاليف في ثلاثة (إذ بينت دراسة لدخول الأسر الصغيرة أن هذه الأسر تستهلك ثلث دخلها في الغذاء الأساسي) وبناء على هذا التعريف ظهر أن عدد الفقراء من غير المسنين يبلغ ٢٤,٦ مليون أمريكي في عام ١٩٦٦م، أي نحو ١٢% من السكان (Roach & Roach, p. 113).

والبرنامج الحالي يواجه أوجه قصور متعددة (Musgrave & Musgrave, p. 668). واقتصادي مثل توبن (Tobin, p. 732). يرى أن نظام التأمينات الاجتماعية في الولايات المتحدة لا يتجه لمحاربة الفقر، وإنما لمحاربة مخاطر البطالة، وأن العامل المتعطل عن العمل يتلقى المساعدات، لا على أساس حاجته الفعلية، وإنما على أساس مساهماته السابقة في النظام. وكذلك الحال لمدفوعات التقاعد، فهي تعتمد على دخل الشخص قبل التقاعد، وليس على حاجته الفعلية، والنظام كذلك لا يكفل أي مدفوعات بطالة، لمن لم تكن لديهم

مهن سابقة، أو لمن لم تكن مساهماتهم كافية لتمنحهم معاشات التقاعد وحسب النظام الحالي لا يستحق غير العاملين من الرجال المساعدة في ثلاث وعشرين ولاية ولا يشمل النظام على مساعدات للذين يعيشون في فقر برغم أنهم يعملون وتقع ٤٠% من العائلات الفقرة ضمن هذه الفئة. ويحتوي البرنامج بتفاعله مع النظام الضريبي على آثار إحلالية، أي أنه يحدث عدم الرغبة في العمل، وبخاصة عندما تكون الزيادات في الدخل خاضعة للضريبة فتعيد العامل إلى وضعه في مستوى الكفاف الذي كان عليه حين كان يعيش على مساعدات الضمان الاجتماعي.

وأخيراً فإن إلقاء نظرة على كيفية تمويل نظام الضمان الاجتماعي الأمريكي يفيدنا عند التفكير في إنشاء نظام لتغطية الحاجات الأساسية في الدولة الإسلامية.

بدأ نظام الرعاية الاجتماعية في الولايات المتحدة على أساس أن يغطي التزاماته من مساهمات المشتركين على أساس «كنواري» (Buchanan, P. 282). ولذلك أنشئ صندوق المعاشات بإدارة منفصلة، وخصصت إيرادات ضريبة الأجور والمساهمات الإلزامية من أرباب العمل لتغطية التزامات الصندوق. ولنجاح هذا النظام يلزم أن تعمل المؤسسة بكفاءة مالية عالية كما هو الحال بالنسبة للمنشآت الخاصة العاملة في مجال التأمين. وفي خلال العشرين سنة الأولى لعمل النظام (أي حتى عام ١٩٥٨م) (Buchanan, P. 282). لم تكن الالتزامات تزيد على المدفوعات لكن –بعد ذلك التاريخ– بدأت الالتزامات تفوق عائدات ضريبة العمالة، ثم بدأ نمط جديد للنظام أسس على التحويل بين الأجيال.

(Intergeneration Transfer) وبموجب هذا النظام فإن العامل يخضع لضريبة وهذه الضريبة سوف تمول المدفوعات للذين هم في سن التقاعد في هذا الجيل، إلا أنه – بذلك – يدخل في تبادل مع الحكومة فمقابل تمويله لمدفوعات المتقاعدين تلتزم الحكومة بفرض ضرائب على الأجيال القادمة لتمويل مدفوعات تقاعده، وعلى ضوء هذا النظام الجديد فإنه لا ضرورة لبناء أرصدة احتياطية.

وهذا النظام ربما يضمن مدفوعات للتقاعد توازي معدل النمو في الاقتصاد القومي ومعدلات التضخم، مما لا يوفره النظام القائم على استثمار المساهمات وإنشاء صندوق خاص بها؛ إذ ربما لا يبلغ العائد المتوقع من هذه الصناديق هذه المعدلات، إلا أنه – في مقابل ذلك – فإن المساهمات تشعر أرباب معاشات التقاعد بأنهم ليسوا عالة على المجتمع إنما هم يحصلون على معاشاتهم لقاء مساهماتهما السابقة. وكذلك ربما تحتفظ دخولهم من التقلبات السياسية وتقلبات السياسة المالية، أي عندما تريد الدولة اتخاذ إجراءات للحد

من التضخم، مثلاً بتحديد الزيادة في الأجور أو عند حاجة الدولة لهذه المخصصات المالية لتغطية نفقات أخرى، مما يؤدي إلى أن تكون الزيادة في معاشات التقاعد ليست موازية لمعدلات النمو أو التضخم (Musgrave & Musgrave, P. 674).

والنظامان السابقان في التمويل لا ينظران إلى ارتباط نظام الضمان الاجتماعي بالنظام المالي. ولذلك برز منهج ثالث ينظر إلى مدفوعات الضمان الاجتماعي على أنها جزء لا يختلف عن المدفوعات الأخرى، وينبغي معاملتها في الميزانية العامة كسائر المدفوعات الأخرى. ويقضي هذا المنهج بإلغاء ضرائب الأجور ذات الفئات التنازلية، ويلتزم المجتمع بالمساهمة لكل الأفراد المحتاجين، سواء أسهموا في مشروعات الضمان أو لم يساهموا فيها.

ووفق هذا المنهج فإنه ينبغي أن تحدد الحاجات على أسس محددة لا علاقة لها بالإسهام في المشروع والتعديلات التي أجريت على نظام الرعاية الاجتماعية في الولايات المتحدة في أواخر الستينيات الميلادية أدخلت مزيداً من المنتفعين الذين لم يسهموا في المشروع، وأصبح نظام الضمان الاجتماعي –بذلك– أقرب إلى المنهج الثالث إلا أنه يحمل في طياته خصائص المنهجين (الأول والثاني) ويجعل الضمان الاجتماعي أقرب أن يكون أداة توزيع من أن يكون وسيلة تأمين. (Buchanan, PP. 282- 84).

**تجربة بريطانيا: -**

بدأ الاهتمام بأحوال الفقراء مع مطلع القرن العشرين، وأنشئ نظام معاشات التقاعد في عام ١٩٠٨م، وسن قانون التأمين القومي في عام ١٩١١م، ومنحت بموجبه تعويضات لغير العاملين والمرضى. وقام المشروع على أساس مساهمة مشتركة بين أصحاب العمل والعمال.

وجاء التطور الكبير للضمان الاجتماعي «عقب تقرير بفردج Beveridge Report» في عام ١٩٤٢م، حيث تم إنشاء نظام متكامل للضمان يؤمن العاملين من المرض والبطالة والتقاعد، ويمنح ذوي الدخول المنخفضة منافع أخرى بفئات محدودة. أما من لم يساهموا في المشروع فيمنحوا إعانة سميت في عام ١٩٦٦م الإعانة الإضافية.( Key & King, Supplementary Benefits(PP.105-128

والنقطة الأساسية في مشروع بفردج هي أن يقوم الضمان الاجتماعي على أساس المساهمات أي على أساس التأمين الذي ورد شرحه من قبل، وإن كان ذلك لم يعد هو

الأساس في النظام الحالي، كما لم تعد المساهمات الإِضافية تعطي تعويضات إضافية بالضرورة، كما هو الحال في التأمين الخاص. إلا أنه للتمتع بكثير من فوائد نظام الضمان الاجتماعي لا بد من بعض المساهمات، وبذلك يحتفظ ببعض مظاهره الأولى.

ويرى كثير من المحللين الماليين أنه لم يعد هناك جدوى لهذه المساهمات ويمكن دمجها مع النظام الضريبي، والنظام في صورته الراهنة لا يؤدي إلى حل مشكلة الفقر بصورة رئيسية؛ لأن المستحقين للتعويضات الإِضافية هم فقط العائلات التي لا يعمل فيها العائل بصفة مستمرة.

أما تلك الأسر التي يعمل فيها العائل بصفة مستمرة إلا أنه يحصل على دخل غير كافٍ فيمنح ٥٠% من النقص من دخله (الذي ينبغي أن يكون حسب حجم عائلته). والتعويضات الإِضافية تدفع في ضوء معيار إثبات الحالة ( Means Tested) لترفع الأسر ذات العائل الذي لا يعمل أو التي ليس لها عائل إلى الحد الأدنى. وتراعى عند منح هذه التعويضات موارد الأسرة جميعها، بما في ذلك الأصول الرأسمالية التي يقدر لها عائد معين.

ويمنح نظام الضمان الاجتماعي في بريطانيا تعويضات أخرى مقابل إيجارات المساكن وأجور علاج الأسنان والأدوية. هذا بجانب نظام الضمان الصحي المطبق في بريطانيا.

ولا تزال هناك أوجه قصور متعددة في نظام الضمان الاجتماعي ببريطانيا، (Kay & King, PP. 108- 120) منها: -

أولا: إن تعدد أنواع التعويضات يعقد النظام إلى درجة أن بعض الفقراء قد يظلون كذلك لعدم معرفتهم بحقوقهم. كما اتضح أن بعض المستحقين لا يتقدمون لطلب ما يستحقون خوفا من أن يوصفوا بالفقر أو اجتنابا للتعرض لأسئلة واستفسارات، أو إضاعة الوقت.

ثانيا: لا يزال حوالي مليوني نسمة يعيشون في الفقر في بريطانيا بالرغم من كل الإِجراءات التي اتخذت لمحاربته، وتعزى معظم هذه الحالات للشيخوخة. وهذا يوضح بعض نتائج النظم المادية التي تؤدي إلى تحطيم الأسرة وتترك الشيوخ فقط تحت رعاية الدولة، مما يكلف مزيداً من الإِنفاق على رعاية هؤلاء.

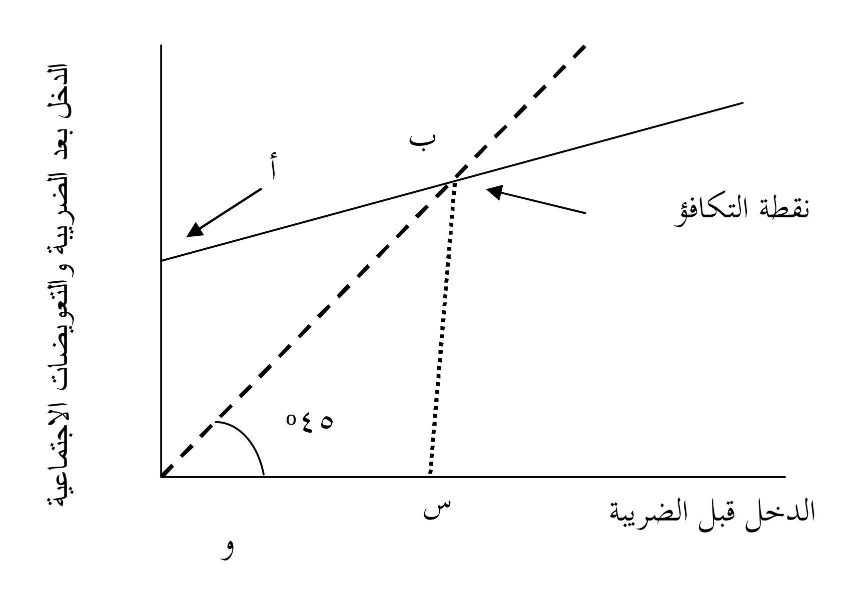
ثالثا: تتفاعل تعويضات نظام الضمان مع الضريبة فتحدثا آثارا إحلالية؛ لأن الحد الأدنى الذي يخضع للضريبة لدى بعض الفئات يكون أقل من الحد الأدنى الذي يسمح بدفع التعويضات الإِضافية ورفع الحد الأدنى للضريبة لبعض الدخول يؤثر على كل

شرائح الدخل الخاضعة للضريبة، ويؤدي إلى نقص الإيرادات وإلى زيادة الفئات الحدية للضريبة. ونتيجة لذلك: فإن عبئاً كبيراً سيقع على ذوي الدخول المنخفضة من الذين يعملون ولا يخضعون لنظام التعويضات الإضافية، لذلك: فإن البعض يرى أن تفاعل النظام الضريبي مع تعويضات الضمان الاجتماعي ربما يؤدي إلى آثار إحلالية، أي إلى مزيد من البطالة الطوعية، التي تكون في بعض الأحيان مجزية أكثر من العمل. ذلك أن بعض ذوي الدخول العالية يجدون أنفسهم في وضع أفضل ماديا، إذا ما بقوا غير عاملين لفترة من الوقت في السنة.

أما أولئك الذين يمنحون تعويضات المرض فإنهم في وضع أفضل مما هم عليه في حالة العمل، ( Key & King, P. 117) لأن معظم تلك التعويضات معفى من الضريبة خلافا لأنواع الدخل الأخرى.

لقد قامت عدة مقترحات لإصلاح النظام الحالي أولها نظام بديل يلغي جميع التعويضات الحالية ويستعيض عنها بمبلغ معين غير خاضع للضريبة يدفع لجميع الأفراد ويعتمد مقداره على حجم العائلة ودخلها الحالي، ويضمن لكل أسرة حدا أدنى من الدخل. وتختفي بذلك كل العلاوات الضريبية، ويخضع كل الدخل للضريبة سوى المبلغ الذي حدد من قبل كحد أدنى ويعمل كما هو موضح في الرسم البياني.

رسم بياني يوضح نظام يضمن لكل أسرة حدا أدنى من الدخل غير الخاضع للضريبة



والخط المتقطع في الرسم البياني يوضح موقف كل أسرة في نظام بدون ضريبة، فإن الدخل قبل الضريبة وبعدها – يتساوى في هذه الحالة عند نقطة التكافؤ (ب). وبموجب نظام الضمان ستجد كل أسرة نفسها بدخل يساوي على الأقل (و أ). أي أن أي أسرة دخلها أقل من (و أ) لن تدفع أي ضريبة، بل ستحصل على إعانة في هذه الحالة ليصبح دخلها (و أ). فإذا كان دخلها صفراً حصلت على إعانة تبلغ (و أ) وهكذا. أما عن الدخل الذي يزيد على (و أ) فإنه سوف يخضع للضريبة حسب فئة الضريبة. أي أنه في ظل النظام لن تقدم أية إعانات للأسرة التي يزيد دخلها على (و أ).

وهذه المشروعات – على بساطتها – تكلف أموالاً ضخمة، وتستلزم فرض ضرائب ذات فئات حدية عالية لمعظم فئات الدخل يمكن أن ينتج عنه آثار إحلالية.

وأنظمة الضمان الاجتماعي بوضعها الراهن في أمريكا وبريطانيا كما أوضحت من قبل، تهتم بمساعدة العاطلين (الذين لا يجدون عملاً) أكثر من اهتمامها بمن يعملون ولا يحصلون على دخول كافية. وأحد الأساليب لعلاج ذلك ربما يكون بوضع حد أدنى للأجور، ومن محاسن هذا الأسلوب أن كل شخص يعمل ينال الحد الأدنى للدخل الذي يكفيه، فتوجه الدولة اهتمامها فقط لأولئك الذين لا يعملون. ويرى المعارضون لهذا النظام أنه ربما يؤدي إلى زيادة البطالة؛ إذ سيمتنع أصحاب المصانع عن تشغيل أولئك العمال الذين تقل إنتاجيتهم عن الحد الأدنى للأجور. فتتسع رقعة البطالة وتزيد تكاليف الضمان الاجتماعي.

ولا تزال هذه الأنظمة قاصرة عن استئصال شأفة الفقر بتعريفه الضيق لديهم، وإذا عرضنا هذه الأنظمة لمعيار مفهوم الفقر النسبي عند بعض فقهاء المسلمين فربما نجد أن نسبة الفقر في تلك المجتمعات المتقدمة لا تزال كبيرة جداً.

**٥ - الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدول النامية: -**

**الوضع الراهن:**

عنيت الدولة حديثة الاستقلال بالتنمية الاقتصادية دون العناية بكيفية توزيع ثمراتها، لاعتقاد القائمين على السياسة الاقتصادية أنَّ تلك الثمرات ستعود إلى الفقراء من خلال قوى السوق، وأن الحكومات سوف تهتم بأمر الفقراء عن طريق فرض الضرائب

التصاعدية وتأمين الخدمات الاجتماعية، و لم يكن الاهتمام بالفقراء الشغل الشاغل لتلك البلاد.

ورأى بعض الاقتصاديين أنه خلال فترة بناء البنية الأساسية وزيادة الطاقة الإنتاجية، لا بد للمساكين من شد الأحزمة على البطون، لكن الواقع قد دل على أنه في خلال تلك الفترة كانت منافع التنمية الاقتصادية تذهب إلى الأغنياء فقط (Streeten & Burki) ومعظم الدراسات التي أجريت في الدول النامية تثبت أن سياسة الإيرادات والنفقات العامة تكون دائماً في مصلحة الفئات ذات الدخول العالية (Chenery) ففي البرازيل مثلاً بلغ النمو الحقيقي ٨,٣% سنوياً خلال ١٩٦٥م – ١٩٨٨م إلا أنه لا يزال عدد كبير من سكانها يعانون من سوء التغذية، وزيادة معدلات الوفيات بين حديثي الولادة ونقص الخدمات العامة. وأنه في خلال العشرين سنة الماضية حصل ١٠% من السكان هم أغنى أهالي البرازيل على أكثر من ٥٠% من إجمالي الدخل في حين حصل أفقر ٤٠% من السكان على ١٠% فقط من إجمالي الدخل ( Knight & Moran, Pp. 22- 25).

و لم تؤد التنمية الاقتصادية في كثير من البلدان النامية إلى زيادة في العمالة. و٤٠% من السكان هم في ظروف معيشية سيئة. (Streeten & Burki, P. 413) ويتوقع أن يزيد عدد الأسر الفقيرة في مدن الدول النامية خلال الفترة ١٩٨٠م – ٢٠٠٠م بمقدار الضعف.

أجرى البنك الدولي عدة دراسات أظهرت أن الفقر في معظم البلاد ليس ناتجاً من البطالة وحدها، بل أحياناً من العمل لساعات طويلة بأجر زهيد، أو من عدم الرغبة في أعمال ذات دخل عال ولكنها ليست مقبولة اجتماعياً، أو من سوء مبدئي في توزيع الثروة، بخاصة الأرض، وكذلك من غياب مؤسسات التمويل للحرفيين الصغار، وتركيز موارد التمويل والإعانات الحكومية للفئات المقتدرة.

**محاولات لمحاربة الفقر:**

قام «منهج توفير الحاجات الأساسية» حديثاً، على أساس توفير بعض السلع والخدمات لمجموعات معينة من السكان وهو أكثر المحاولات وضوحاً لمحاربة الفقر. ويبنى على تقسيم احتياجات الإنسان الأساسية (أولا) إلى ما هو ضروري لبقاء الإنسان حيا. (ثانيا) ما هو ضروري لاستمرار حياة الإنسان بتوفير الغذاء والمأوى والأمن ومنع الأمراض المعدية، (ثالثا) ما هو ضروري لاستمرار الحياة، وكذلك الحماية من الأمراض الفتاكة والطعام والتعليم وأخيرا إشباع الحاجات غير المادية (Streeten & Burki, P. 413).

ولا يكفي تخصيص الموارد لتلبية الحاجات الأساسية، بل لا بد من حسن استغلال هذه الموارد وتوجيهها التوجيه الصحيح، فمثلا: إن جمهوريتي مالي وسيرلانكا قامتا بإنفاق متساو على الخدمات الصحية، إلا أن سيرلانكا حققت نتائج أفضل مما حققته مالي، بفضل اهتمامها بالترابط بين القطاعات المختلفة في مجال تقديم الحاجات الأساسية. فمثلاً في مجال تقديم الخدمات الصحية ليس المهم بناء المستشفيات الحديثة مثلا، بل الاهتمام بالصحة الوقائية كغلي المياه قبل الشرب، وكذلك تركيز النفقات على خدمة الفئات الأشد حاجة. وبهذا تتحقق أفضل النتائج بأقل النفقات المالية، فدولة مثل مصر مثلاً تحتاج لثلاث أضعاف إنفاقها في الاستثمار المحلي، إذا أرادت توفير الحاجات الأساسية لجميع مواطنيها في حين أنها تحتاج ربع المبلغ فقط إذا ركزت توفير هذه الحاجات على الفئات الأشد حاجة واستطاعت تحقيق الترابط بين القطاعات المختلفة، في مجالات التعليم والصحة مثلا. (Buki).

ونجحت بعض الدول في توفير الحاجات الأساسية مع تباينها في أنظمتها الاقتصادية، وذلك عن طريق دعم السلع الضرورية وتعميم خدمات التعليم. ولتلبية الحاجات الأساسية لا بد من اتخاذ سياسة اقتصادية كلية من قبل الدولة في مجالات الإنتاج والتنظيم والدخل، وهي المجالات التي تؤثر في تلبية الحاجات الأساسية. ففي مجال الإنتاج لا بد من توجيه الموارد لإنتاج الحاجات الأساسية، ثم إن الإنتاج يتم في إطار أجهزة تنظيمية مختلفة مثل قطاع السوق وقطاع الأفراد والقطاع العام. ويمكن لقطاع الأفراد – على وجه الخصوص – أن يلعب دوراً مهماً في مجال إنتاج سلع الحاجات الأساسية مثل الغذاء والصحة.

والقطاع العام يمكن أن يلعب دوراً مهماً في مجال توفير الخدمات الصحية والتعليم، وهو ما نسميه بالحاجات العامة أو شبه العامة ويمكن أن يتدخل في قطاعات أخرى كثيرة تؤثر في عرض السلع الأساسية. ولا بد كذلك من الأخذ في الاعتبار كيفية الحصول على الدخول وتوزيعها في المجتمع؛ لأن مستوى الدخل للأسرة هو الذي يحدد مقدرتها الشرائية، ومن ثم طلب هذه الأسر الفعلي على هذه السلع والخدمات.

ويمكن دعم بعض السلع الأساسية إلا أن هذه السياسة لها محاسنها ومساوئها فهي تؤدي إلى إعادة توزيع الدخل والثروة بصورة أسهل على السياسيين من السياسات الجذرية لإعادة التوزيع، وقد أثبتت دراسات أجريت في عام ١٩٧٠م في سيرلانكا أن إعانة الأرز وفرت حوالي ٢٠% من الوحدات الحرارية، وشكلت حوالي ١٤% من دخول الفئات

الفقيرة (Berg, pp. 18- 21) إلا أن هذه الإعانات يمكن أن تكون مكلفة فإنها تشكل مثلاً حوالي ٢١% من جملة الإنفاق من الميزانية العامة في مصر و١٩% في كوريا، و١٢% في المغرب، و١٦% في سيرلانكا (Berg, P. 20) وهناك ندرة في الدراسات التجريبية التي تقارن بين آثار مشروعات الدعم للسلع الفردية كوسيلة لتلبية الحاجات الأساسية، وتلك التي تقوم بإعطاء تعويضات نقدية مباشرة للفقراء. وأجريت دراسة في ولاية كيرالا بالهند أثبتت الفائدة الغذائية لمشروعات الدعم أكبر (Berg, Pp. 18- 21) وبخاصة إذا كان الدعم للسلع ذات المرونة الإيجابية مع الدخل بالنسبة للفقراء، والمرونة السلبية مع الدخل للفئات الأخرى.

وهناك سؤال مهم يبرز في مجال توفير الحاجات الأساسية؛ وهو: هل من تعارض بين توفير هذه الحاجات والنمو الاقتصادي في الدول النامية؟ إن الإجابة القاطعة عن هذا السؤال لا تتوافر حالياً؛ لأن الدراسات التجريبية التي أجريت في هذا المجال محدودة (Hicks, Pp. 22- 24). فبعض الدول النامية مثل بورما وكوبا وسيرلانكا وتنزانيا ربما تكون قد فعلت ذلك على حساب معدلات النمو الاقتصادي، إلا أن بعض الدول الأخرى قد نجحت في توفير هذه الحاجات، وحققت في الوقت نفسه معدلات نمو عالية، مثل دول: تايوان، وكوريا الجنوبية، وسنغافورة.

وترتكز الحجة ضد توفير هذه الحاجات بأن توفيرها ربما يؤدي إلى زيادة الاستهلاك بسبب زيادة الميل الحدي للاستهلاك عند الفئات الفقيرة، وهذا يؤدي إلى انخفاض الإنفاق على الاستثمار. ومن ثم تقليل حجم الناتج الكلي، ويرى هؤلاء: أن وضع الفقراء يكون أفضل إذا ما قامت الدولة بتوجيه هذه الموارد إلى الاستثمار بدلا من تبديدها في تحقيق الحاجات الأساسية؛ لأن ذلك سيؤدي في الأمد البعيد إلى زيادة دخول الفقراء نتيجة لزيادة الاستثمار وهم ينظرون إلى توفير الحاجات الأساسية بوصفها تؤدي فقط إلى زيادة مؤقتة في الاستهلاك. ولا ينظرون إلى ما يمكن أن تؤديه من آثار حسنة في مجال الإنتاج، ولا إلى زيادة معدلات النمو الاقتصادي.

وتوفير الحاجات الأساسية يمكن أن يتم كذلك على نحو يحدث آثاراً محدودة على مستويات الاستثمار والنمو الاقتصادي وذلك إذا أخذت الموارد الموجهة لتحقيق الحاجات الأساسية من الاستهلاك غير الضروري لكل الفئات، ووجهت هذه الموارد إلى توفير الحاجات الأساسية، مثل: الغذاء الصحيح للفئات التي تحتاجها والعلاج الذي يؤدي إلى تحسين الموارد البشرية وزيادة إنتاجها، وهو على هذه الصورة يكون بمثابة استثمار طويل الأمد وليس استهلاكاً فقط.

وأخيراً... فإن توفير الحاجات الأساسية في الدول النامية، لا يزال محدودا لعدم قناعة كثير من الدول بجدية مثل هذه المشروعات. ولا بد من جعل توفير الحاجات الأساسية هدفا من أهداف التنمية الاقتصادية، وهذا يقتضي صياغة السياسة الاقتصادية بحيث توجه سياسات: الإنتاج والاستثمار والدخول. لتحقيق هذا الهدف ( Mahbub Ul-Huq, Pp. 31-33) ولا بد كذلك من استفسار عالمي لمقابلة احتياجات الدول الفقيرة. وإذا استعملت الموارد المتاحة لتلبية الحاجات للفئات الفقيرة في هذه الدول، فإن حوالي ٢ – ٣% من الإنتاج العالمي ابتداء من عام ١٩٨٠م يمكن أن يفي بالحاجات الأساسية حتى عام ٢٠٠٠ ميلادية (Chenery, P. 30) ويمكن للتعاون بين الدول الإسلامية... «الفقيرة والغنية» أن تساهم بدور فعال في تلبية هذه الحاجات. ومن صور ذلك: أن تقوم دول الفائض بالاستثمار في المشروعات التي توفر الحاجات الأساسية في هذه الدول الفقيرة.

**٦- نتائج وخاتمة: -**

سأحاول الآن استخلاص النتائج الرئيسية والتي يمكن أن تساعد في وضع نظام لتلبية الحاجات الأساسية في دولة إسلامية في العصر الحديث.

أولا: على الدولة الإسلامية – في هذا العصر – أن تهتم بواقع التوزيع. وأن تجري الدراسات التطبيقية والنظرية لتأثير جميع سياساتها على واقع التوزيع، كما يلزمها تصحيح التوزيع متى تبين أن الثروة تتركز في فئة قليلة، وذلك يتمشى مع النصوص القرآنية ومع ما قام به السلف الصالح. ويصبح اتخاذ الإجراءات أكثر أهمية، متى تبين – بالدراسة العلمية – أن هناك فئة لا تتمتع بضرورات الحياة، في حين توجد فئة أخرى منعمة مترفة، وعند ذلك لا بد من استعمال مختلف السياسات المقبولة شرعا، التي تأخذ من الفئة المنعمة المترفة، وترد إلى الفقراء ما يكفي حاجتهم ويمنع الترف والإسراف.

ثانياً: إن تلبية الحاجات الأساسية واجب مفروض على الدولة، ويلزمها أن تعمل على تحسين أوضاع مواطنيها، وتيسير الأمور المعيشية لهم، كما ورد في خطبة عمر -رضي الله عنه- «وعلي أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم».

وهي لا تسعى لذلك استجابة لضغوط شعبية أو لامتصاص نقمة الساخطين (كما كان الحال في الدول الغربية ولا يزال في كثير منها) بل تقوم بهذا الواجب امتثالاً لأمر الله وأمر

رسول الله ﷺ ، واقتداء بما فعله الراشدون. فقد أعطت الدولة الإسلامية – إبان عظمتها – إعانة ثابتة لكل مسلم، وأعطي الفقراء حقوقاً ثابتة في أموال الأغنياء، وفرضت الزكاة لترد على الفقراء وذوي الحاجات، وعُدَّ السكن والعلاج وتسديد الديون بغير سفه ولا إسراف وتزويج البكر وتأمين المواصلات وأثاث المترل، وأدوات العلم لمن هو من أهله... حاجات أساسية. فلو قارنا هذه بما توصلت إليه الدول الصناعية اليوم لوجدنا هذا المفهوم لا شك أكثر شمولا. ولا ينبغي ترك هدف توفير الحاجات الأساسية لتعارضه مثلا مع أي هدف آخر من الأهداف الاقتصادية... كالتنمية الاقتصادية أو الاستقرار الاقتصادي اللهم إلا إذا كان فعل ذلك سيضر أيضا بهدف توفير الحاجات الأساسية. كأن يكون التوسع في توفير الحاجات الأساسية مؤدياً إلى مزيد من التضخم لعدم وجود الموارد المالية الكافية، مما يضطر الدولة إلى أن تلجأ للتمويل عن طريق الإصدار النقدي وهذا لا شك سيؤدي إلى الإضرار بهدف تحقيق الحاجات الأساسية. ولا ينبغي التضحية بهدف التنمية الاقتصادية كليا؛ لأن ذلك أيضا سيضر – في الأمر البعيد – بهدف تحقيق الحاجات الأساسية. إذن.. لا بد من التنسيق بين هذه الأهداف، بغرض تحقيق أقصى قدر من الحاجات بأقل التكاليف الممكنة، وبأقل تضحية ممكنة بالأهداف الأخرى.

ثالثا: إن الدولة الإسلامية – وهي تسعى لتحقيق الحاجات الأساسية – لا ينبغي لها أن تتحمل جهداً فوق طاقتها، بل يمكن أن تتدرج في ذلك لتحقيق الحاجات الأساسية حسب توافر الموارد المالية، فتأخذ بأضيق المذاهب في المرحلة الأولى، بما يخرج الفقراء من حد الفقر والمسكنة أو حد الكفاف. وعند توافر الموارد المالية يمكن أن تتوسع الدولة وتوفر حد الكفاية؛ إذ إن دراسة الواقع الحالي للدول الإسلامية يسمح بتحديد الحاجات الأساسية التي ينبغي أن تتوافر في الدول الفقيرة، وتلك التي ينبغي توفرها في الأغنى.

رابعا: على الدولة توفير فرص العمل للقادرين وإلزام القادرين بالعمل. وعليها أن تسعى لمنع الآثار الإحلالية لأنظمة الضمان الاجتماعي ولا شك في أن الإسلام حث على العمل، والأكل من عمل اليد، ونهى عن أن يأخذ الصدقة غير مستحقيها فالوازع الديني منوط بسلطة الدولة وهي التي يقع عليها واجب صياغة النظام على نحو يقلل الآثار الإحلالية، والآثار الضارة بترابط الأسرة (كما فعل الخليفة عمر حينما رأى أن الإعانات التي يعطيها الأطفال عند الفطام تؤثر في الإسراع بالفطام) والضارة بالحوافز على كسب مزيد من الدخل وعلى حفظ كرامة الإنسان.

وعلى الدولة واجب الإشراف على الأسواق، والتأكد من أن السلع الضرورية متوافرة فيها. وعليها مكافحة الاحتكار، ومنع التظالم بين العاملين وأصحاب العمل، وذلك بوضع القوانين والنظم اللازمة. ولا بد أيضاً من حماية الأفراد الذين يفقدون أعمالهم نتيجة تغير التقانة (التكنولوجيا) وذلك بإنشاء مراكز التدريب ومع منح إعانات البطالة في الأجل القصير. ولا بد من أن توفر الدولة الخدمات العامة الأساسية (مثل الصحة والتعليم والإسكان) التي يكون لها آثار توزيعية كبيرة.

خامساً: على الدولة أن تعمل على منع الظلم والتمييز في المجتمعات الإسلامية، وأن توفر الفرص المتساوية للمواطنين لمنع استمرار الفقر. وفيما يتعلق بمعاشات التقاعد: فيجب أن تشمل جميع مواطني الدولة، وألا تميز تمييزاً كبيراً في المعاملة بين الموظفين والعمال؛ إذ نجد في بعض البلاد أن العامل يعمل سنوات طويلة ولا يخرج في نهاية خدمته إلا بمعاش ضئيل جداً. ولا بد من أن تنصر الدولة الضعيف كما ذكر عمر رضي الله عنه «رب الصُّريمة والغُنيمة» فهؤلاء أحوج بالإعانة، وأيسر على الدولة من أن تتحمل نتائج التمييز: الفقر واضطراب أمور الدولة السياسية والاجتماعية. وينبغي تأمين الحاجات الأساسية بنفس القدر لغير المسلمين ما أقاموا بدار الإسلام و لم يناصروا عدو المسلمين.

سادسا: يمكن أن تجعل الدولة تأمين الحاجات الأساسية من مسؤولية الحكم المحلي، كما هو الحال في الزكاة التي تحصل وتصرف محليا. وإذا لم تفِ الإيرادات المحلية فإن الدعم يأتي من الحكومة المركزية. ذلك أن الحكومة المحلية أقدر على معرفة الحاجات الأساسية لمواطنيها، وأقدر على التنسيق بين الأسرة والأقارب، وهذا لا يقلل من شأن السياسات القومية الأخرى، التي لها تأثير في مجال الاستقرار الاقتصادي، وتوجيه المشروعات الإنتاجية للمناطق الأكثر فقراً، وتوسيع حجم الناتج القومي بالنمو الاقتصادي.

سابعاً: كذلك يمكن أن تستعمل الدولة – في بعض الأحيان – سياسة توفير الحاجات الأساسية لتحقيق نتائج اقتصادية، أو أهداف قومية أخرى (كما كان الحال في عطاء أهل البادية الذي ذكر قبلاً)، بحيث تعطي مساعدات أكبر لبعض المناطق لتشجيع الهجرة إليها فاكتظاظ المدن بالسكان اليوم وخلو الهجر (الريف) من السكان..... وما ينتج عن ذلك من مشكلات اجتماعية واقتصادية، كزيادة معدلات الجريمة وتفكك روابط الأسر،

وزيادة الحاجة إلى الخدمات العامة. ربما يستدعي ذلك عكس السياسة التي انتهجت من قبل في تفضيل أهل الحاضرة على البادية في العطاء.

ثامناً: لا شك في أن إنشاء نظام يقوم بتوفير الحاجات الأساسية بصورة متكاملة، يحتاج إلى توفير موارد مالية ضخمة. والموارد المالية من الخراج بجانب الزكاة هو الذي سمح في صدر الإسلام بدفع عطاء لكل مسلم، وإعانة لكل ذي حاجة، مسلماً أو غير مسلم. ويمكن الاستفادة من أنظمة الضمان الاجتماعي السائد الآن وطرقها في التمويل وبخاصة للذين يحصلون على دخول عالية في فترة من حياتهم، فيمكن الاستقطاع منهم لتأمين ضمانات لمعايشهم عند بلوغهم سن الشيخوخة إلا أن النظام الإسلامي يوفر الحاجات الأساسية للمحتاجين سواء استطاعوا المساهمة في مشروعات الضمان أو لم يستطيعوا؛ لأن ذلك واجب على الدولة والمجتمع.

ويمكن للدولة التوقي ممن يحاولون الاستفادة من المشروع دون أن يدفعوا تكاليفه، بإلزام القادرين بالمساهمة في المشروعات. أما المحتاجون – فيدفع لهم دون النظر إلى مساهماتهم السابقة. ولتحقيق العدالة: تكون المساهمة بحسب المقدرة، حتى لا تصبح تنازلية الأثر، كما هو الحال في الدول الغنية التي تنخفض فيها نسبة المساهمة مع ازدياد الدخل.

تاسعا: ولا بد من أن أشير إلى أن توفير الحاجات الأساسية في الإسلام لا يقع عبؤه على الدولة فقط، هو واجب على الأسرة والأقارب والمجتمع.. بجانب الدولة. وذلك واضح في توجيهات القرآن والسنة النبوية الشريفة، وهو يجعل التزامات الدولة المالية أقل مما هو الحال في الدول التي ضعف فيها مفهوم الأسرة كما في الغرب. والأوامر الأخلاقية في المجتمع الإسلامي تدفع القادرين على الاهتمام بمشروعات البر والإحسان في المجتمع، مثل: إنشاء الملاجئ والمستشفيات ومشروعات البر المختلفة وللمصارف الإسلامية التي تعمل في إطار لا ربوي دور في هذا المجال، وذلك بتوفير التمويل – على أساس المشاركة في الربح – لأصحاب المهن لمساعدتهم وللراغبين في تنفيذ مشروعات أثبتت جدواها دون اشتراط القدرة المالية. وهذا لا يجعل التمويل قاصراً على المقتدرين – كما هو الحال في المجتمعات الرأسمالية – وإنما يعمم في فئات المجتمع.

وأخيراً: فإن البحوث المقبلة في هذا المجال يجب أن تنحو منحاً عملياً، وذلك بإجراء أبحاث عن كل دولة مسلمة على حدة، والنظر في ما نفذته من برامج لتوفير الحاجات

الأساسية، ومدى اقترابها من التصور الإِسلامي. ويمكن أن تكون الدراسة التجريبية في إطارين: إطار يشمل الدول ذات الموارد المالية القليلة والكثافة السكانية الكبيرة، والدول ذات الموارد المالية الكبيرة والكثافة السكانية القليلة، وإطار يفترض أن كل دولة سوف تعمل بمفردها ثم النظر في حالة قيام تعاون أوثق بين الدول الإِسلامية لتأمين هذه الحاجات بما يخدم قضية توفير الحاجات الأساسية لكل مسلم. مما يحمي كرامته، ويجعله أكثر قدرة على الدفاع عن أرضه ومعتقداته وعلى نشر دعوة الله في الأرض.

# المراجع

## أ. المراجع العربية:

- ابن آدم، يحيى القرشي: كتاب الخراج. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: دار المعرفة، مطبوع ضمن كتاب بعنوان (موسوعة الخراج)، بيروت، دارة المعرفة، ١٩٧٩م.
- ابن حزم، أبي محمد على بن أحمد بن سعيد: المحلى. حققه أحمد محمد شاكر. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن قدامة، أبي محمد عبد الله بن أحمد محمد بن قدامة المقدسي: المغني. مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠١هـ (١٩٨١م).
- أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال. تحقيق محمد خليل هراس. مكتبة الكليات، الأزهر ودار الفكر. ١٣٩٥هـ (١٩٧٥م).
- أبو يوسف، القاضي يعقوب بن إبراهيم: كتاب الخراج، القاهرة: المطبعة السلفية، الطبعة السادسة، ١٣٩٥هـ (١٩٧٥م).
- القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م، الطبعة الرابعة.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الغرناطي: الموافقات في أصول الأحكام، جزءان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة ومطبعة محمد صبيح وأولاده، الأزهر.
- العبادي، عبد السلام داود: الملكية في الشريعة الإِسلامية، طبيعتها ووظيفتها وقيودها – دراسة مقارنة بالقوانين والنظم الوضعية، ٣ أجزاء. عمان الأردن: مكتبة الأقصى، ١٣٩٧هـ (١٩٧٧م).
- قطب، سيد: العدالة الاجتماعية في الإِسلام. دار الشروق: ١٣٩٤هـ (١٩٧٤م).

ب- المراجع الإنجليزية:

**ENGLISH REFERENCES:**

Berg. Alan: «A Strategy to Reduce Malnutrition» in IBRD, pp. 18 – 12.

Buchanan, J.M.: The Public Finances, 3rd ed., Homewood, III: R.D. lrwin, 1973.

Burki, Shahid Javed: «Sectoral Priorities for Meeting Basic Needs», in IBRD.

Chenery, H.B: «Poverty and Progress Choices for the Developing World», Finance and Development, Vol. 17, No. 2, June 1980.

Gordon, M.: Problems in Political Economy: An Urban Perspective, 2nd ed., Lexington, Mass: d.c. Health and Company, 1977.

Heilbroner, R., and M. Ford: Is Economics Relevant. California: Good Year Publishing Co., Inc., 1971.

Hicks, N.L.: «Is There a Trad-Off Between Growth and Basic Needs?» Finance and Development, Vol. 17, No. 2, June, 1980.

IBRD: Poverty and Basic Needs. Washington, D.C.: September, 1980.

Johnson, II.G: Money and Trade and Economic Growth. 2nd ed. London: Unwin 1964.

Kay, J.A. and M.A. King: The British Tax System. London, England: Oxford University Press, 1978.

Knight, P.T. and R. Moran: «Bringing the Poor into the Growth Process: the Case of Brazil», Finance and Development, Vol. 18, No. 4, December 1981.

Kohler: Readings in Economics, 2nd ed., New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1969.

Mahbub Ul-Haq: «An International Perspective on Basic needs», pp. 31 – 33.

Musgrave, R.A. and P.B. Musgrave: Public Finance in Theory and Practice, Tokyo: Megraw-Hill Kogakusha Ltd., 1973.

Roach, J.L. and J.K. Roach: Poverty. England: Penguin Books, 1972.

Streeten, P. and S.J. Burki: Basic Needs: Some Issues. World Bank Reprinting Series: No. 58.

Tobin, James: «Raising the Incomes of the Poor» in Kohler, pp. 721.